

Melankoli og historie

Fremveksten av *arkaisk ontologi* hos Mircea Eliade

av Sindre Andersen

Masteroppgave i idéhistorie

Veileder: Jan-Erik Ebbestad Hansen

Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk (IFIKK)

Humanistisk fakultet, Universitetet i Oslo

Vår 2008

If you can't give me feelings with old-fashioned meanings

You're just in love with yourself

Suzi Quatro

Innhold

Innledning.....	4
1: Melankoli og nasjonalisme.....	9
2: Historiens lidelser.....	40
3: Religionsvitenskapelig utvikling.....	59
4: Melankoliens ontologi.....	72
Litteraturliste.....	88

Innledning

Mircea Eliade (1907-1986) er et ruvende navn på flere felt, om enn ikke i den nyere europeiske åndshistorien. Til gjengjeld har han en helt sentral plass innenfor to ulike avgrensede tradisjoner: den akademiske disiplinen religionshistorie, og landet Romanias nasjonale idéhistorie og litteratur.

Eliade er forfatter av et hundretalls bøker, og godt over tusen artikler og kortere tekster. Dette omfatter akademiske avhandlinger, essays, romaner, reiseberetninger, dagbøker, brevsamlinger og politiske artikler. Det som først og fremst er årsak til hans navns berømmelse, er teoriene som tar utgangspunkt i menneskets møte med *det hellige*. For Eliade er ikke religion et fenomen som kan reduseres til sosiologi, psykologi, økonomi – eller for så vidt teologi.¹ Slik tolkninger vil innebære å se bort fra deres virkelige mening. Det religiøse omfatter i realiteten alle meningsfylte menneskelige handlinger; det er bare det at man i vår tid har hatt lett for å glemme og kamuflere det.

Disse anskuelsene kan spores mer eller mindre i det meste han skrev, uten at det finnes noe verk som oppsummerer ham fullstendig. Eliades manglende vilje til å gi entydige konklusjoner, og til å formidle noe annet enn tilnærminger og følelser, symbolske erfaringer, har gjort at han som en av nokså få teoretikere har blitt en førerskikkelse både innen ”hippie”-bevegelsen og for høyreekstreme nasjonalistpartier (I tillegg til at han altså var toneangivende i den religionsvitenskapelige diskursen, særlig i USA, fra 50-tallet og til sin død, og også på et tidspunkt ble nominert som kandidat til Nobelprisen i litteratur).

”Arkaisk ontologi” er ett av flere kjernebegreper hos Eliade som kan sies å betegne den førmoderne kulturens genuint religiøse vesen. Opprinnelig skriver det seg fra slutten av 1940-tallet, hvor det er klart formulert i boken *Le mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition*. I ettertid er begrepet blitt tolket på flere måter blant forskere og kommentatorer (og også vagt videreført av Eliade selv). Som oftest tenkes det som en enhetlig tenkemåte innenfor religiøse tradisjoner som kommer kronologisk forut for de moderne, og som (i Eliades øyne) utgjør et alternativ for mennesker i vår tid som har mistet sin religiøse natur av syne.² I *Le mythe* knytter begrepet seg til en utpreget *kosmisk* livsstil, en religiøs praksis

¹ I den forstand at teologien ser visse religiøse dogmer eller tradisjoner som sannere enn andre.

² Douglas Allen er blant de som tenderer (hypotetisk) mot å la begrepet dekke alle Eliades interessefelt: ”Because Eliade undoubtedly emphasizes archaic phenomena and what he calls the archaic ontology, one possible conclusion is that he does privilege an archaic orientation and generalizes from archaic religion to religion in general.” (Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade* (New York: Routledge, 2002), 111)

gjennom repetisjon av *arketyper*, og aktiv motstand mot *historie*. Eliade tilskriver denne ontologien en utbredt arkaisk mentalitet som ble brutt ved fremveksten av jødedommens monoteisme og hinduismens sykluser og frihetsidealer, og ikke minst kontrastert fullstendig av modernitetens ”historisme”.³

Formuleringen av arkaisk ontologi er filosofisk vaklevoren, og ikke minst utført ved en ganske kraftig *syntetisering* av religiøse dokumenter. I denne oppgaven søker jeg å undersøke bakgrunnen for at Eliade presenterte den slik han gjorde. Jeg vil ta utgangspunkt i den sjelelige uroen som er dokumentert fra Eliades sene tenåringstid – men isteden for å fortelle psykohistorie, vil jeg gå ut fra to sjablongmessige, men reelle tendenser som allerede i ungdomsårene kraftig forbinder Eliades liv med hans aktivitet som forfatter og forsker. Tendensene det gjelder kaller jeg *melankoli* og *pragmatisme*.

Denne todelingen er så vidt meg bekjent ikke før blitt brukt i Eliade-forskningen. Den er heller ikke noe som Eliade selv har foretatt bevisst.⁴ Men jeg mener da å kunne se disse tendensene prege flere tanker som Eliade engasjerte seg for og mot under sine formative år.

Melankolske anlegg hadde Eliade som ung, og han forsøkte lenge å ignorere dem. Men sansen for det han opprinnelig avskrev som nostalgisk føleri, kom tilbake ved hans oppdagelser av naturens fundamentale (kosmiske) betydning for arkaisk religion (India, rumensk folklore) og hans gradvise erkjennelse av sin egen nostalgi og kreativitet (engasjementet i Legionærbevegelsen, eksilet i Portugal). Dette melankolske er det som til slutt gir seg utslag i formuleringen av *arkaisk ontologi*, som en ”endelig” innrømmelse av melankoliens verdi, dens religiøse og eksistensielle nødvendighet.

Melankolien innebærer en stadig lengsel, en eviggående, stadig gjentakelse av objektet for lengselen: en paradigmatiske *handling* eller *tilstand*. Jeg bruker altså ”melankoli” i en betydning som heller mot *nostalgi*, mot en uopprettelig følelse av tap og savn – og ikke mot generelt ”tungsinn” slik ordet som oftest blir definert. Jeg følger Robert Burton når han definerer melankoli fra grunnen av som ”et Uttrykk for vår Dødelighet.”⁵

En tolkning som er mer relevant for denne avhandlingen kommer fra Paula Pryce: “the ‘archaic ontology’ places [human beings] in a kind of time-eddy – sloshing round and round in their mythical origins unable to escape to the newness of it all” (Paula Pryce, “*Keeping the Lakes’ Way*” (Toronto: University of Toronto Press, 1999), 85)

³ David Cave tilkjennegir en for oss svært passende (og antakeligvis korrekt) forståelse av “arkaisk ontologi” når han skriver: “Though Eliade concedes to the transcending of archetypes as a creative venture, the preponderance of his work favours an archaic ontology and its cosmic order of containment.” (David Cave, *Mircea Eliade’s Vision for a New Humanism* (New York: Oxford University Press, 1993), 85)

⁴ Han bruker, som vi skal se, begrepet ”melankoli” flere ganger om egne sinnsstemninger, og generelt litterære uttrykksmåter. ”Pragmatisme” bruker han i forbindelse med Papini, og sin fascinasjon for yoga. Det er tydelig at pragmatisme fremstilles som en kontrast til melankoli, men han bruker dem aldri systematisk som begrepspar.

⁵ Robert Burton, *Melankoliens anatomi* (Oslo: Pax, 1994), 26.

Pragmatismen blir på sin side det motsatte; et forsøk på å ignorere følelsen av dødelighet, som kan oppsummeres i William James' berømte definisjon på den pragmatiske metode: "Vanen med å se bort fra opprinnelige ting, prinsipper, 'kategorier', påståtte nødvendigheter – og heller se til utkommer, frukter, konsekvenser, fakta."⁶ Der melankolien retter seg mot *gjenkallelse* av tiden, søker pragmatismen å *oppheve* den fullstendig, og heller rette seg mot en evig, statisk "absolutt" eksistens. Der melankolien søker å leve etter naturens rytmikk, med stadige gjenoppkallelser, nye begynnelse, gjenforeninger, i et *kosmos* – søker pragmatismen herredømme over naturen. Den tar utgangspunkt i individet, som søker å oppnå integrasjon i en optimal personlig idealtilstand, eller guddom. Pragmatismen går mot en *sannhet*, melankolien mot en *vei*.

Samtidig vil jeg hevde at det ligger noe pragmatisk i det å innordne seg i en lineær, ufleksibel historieoppfatning – det Eliade kaller *historisme*. I grunnen handler pragmatismen om en vilje til å integrere seg i noe *definitivt*, enten det er en total frihet eller et fastlåst syn på tiden. Melankoliens lengsel representerer derimot en *fleksibel* frihet, en frihet til stadig å fornye seg uavhengig av andre systemer enn naturens. I vår sammenheng ender pragmatismen opp med å stå for noe totalitært og elitistisk for Eliade.

Men han skulle ikke vende den ryggen fullstendig, han hadde jo begge tendensene i seg; ofte var de tilstede samtidig, ofte blandet deres ulike komponenter seg i samme idé eller oppfatning. Vi skal se her hvordan hans intellektuelle, og dels biografiske, utvikling fra 1923 til 1948 kan ses som en kamp dynamisk samvirkning mellom disse to tendensene, hvor melankolien til slutt gir seg markante teoretiske utslag i *Le mythe de l'éternel retour*.

Til tross for at sekundærlitteraturen har vokst seg stor både i og utenfor Eliades hjemland de siste årene, har ikke dybdekunnskapen om Eliades "rumenske periode" (før andre verdenskrig) blitt særlig utbredt eller intensivert. Mac Linscott Ricketts' 1200 sider lange *The Romanian Roots* fra 1988 har lenge fått prege de fleste undersøkelser som ikke baserer seg på rumenskpråklige kilder. I senere år har også Florin Țurcanus biografi *Le prisonnier de l'histoire* fått en del oppmerksomhet, mens Hannelore Müllers mer innsnevrede (men grundige og originale) *Der frühe Mircea Eliade* ikke ser ut til å ha slått helt an. Diskusjonen rundt Eliades forhold til den ekstreme rumenske høyresiden har vokst veldig etter liberaliseringen i Romania, og i kombinasjon med hans omstridte religionsvitenskapelige teser har dette gjort at han har møtt kraftig motbør fra en del forskere og kritikere (Russell

⁶ "The attitude of looking away from first things, principles, 'categories', supposed necessities; and of looking towards last things, fruits, consequences, facts." (forfatterens uthev.) (William James, *Pragmatism* (New York: Prometheus Books, 1991), 27)

McCutcheon, Daniel Dubuisson, Norman Manea, Alexandra Laignel-Lavastine), som igjen har blitt imøtegått av frikjennende eksegeter (Mac Linscott Ricketts, Francisc Ion Dworschak, Mircea Handoca, Mihaela Gligor). Selv om den ”partiske” forskningen ikke dominerer, har det vokst frem en tendens til ”enten *for* eller *mot*” i Eliade-resepsjonen, som er nokså beklagelig siden forfatterskapet rommer så mange utforskede ganger og generelt er fullt tilgjengelig bare for de få.

I denne avhandlingen er både Ricketts, Țurcanu og Müller sentrale som ”leverandører” av biografiske opplysninger og refleksjoner. Felles for dem alle er en detaljert kjennskap til (og nærmest fullstendig tilgang på) de mange utgitte kildene (artikler, dagbøker, brev), samt en utendensiøs tilnærming til Eliades mer problematiske og uavklarte sider. Selv har jeg ikke funnet noen grunner til å si at Eliade var et ufeilbarlig geni, heller ikke at han med rimelighet kan kalles ”virkelighetsfjern” eller ”fascist”. Men en slik drøftelse er da heller ikke min hovedoppgave. Jeg ønsker bare å risse opp en forklarende linje i spennende forfatterskap, fra en mann som hadde både ”sympatiske” og ”usympatiske” trekk. I motsetning til de fleste fremstillinger som er blitt gjort av Eliade, tar denne verken utgangspunkt i hans forfattergjerning som helhet eller i håndfaste fenomener, temaer eller personer (forholdet India, Legionærbevegelsen, e.l.). Jeg prøver simpelthen å forklare et teoretisk begrep (”arkaisk ontologi”) genealogisk, ved å se på både historiske og ”private” hovedlinjer.

Når det gjelder originalkildene har jeg latt Eliade selv få tale; ikke bare gjennom sine offisielt utgitte skrifter, men også selv- og sekundær-biografiske gjengivelser av Eliades liv.⁷ Flere av disse kommer fra hans egne tanker i mange års retrospekt, fra i memoarene og fra intervjuer, hvor han reflekterer over de virkelig paradigmatisk hendelsene. Bakgrunnen for denne historisk-biografiske metoden ligger i at jeg vil hevde at utviklingen av flere av Eliade teoretiske anskuelser står i forbindelse med hendelser i hans eget liv, og refleksjoner over disse. Jeg er ikke alene om å se det slik⁸ – men min bruk av ”melankoli” og ”pragmatisme” er et forsøk på å ordne Eliades selvrefleksive tendenser henimot et måte å forstå hans intellektuelle utvikling på. Disse to tendensene blir essensielt sett *metoder* (for å forstå seg selv og verden), som bunner i *følelser* og slipes mot *erfaringer*. Jeg forteller altså en erfaringshistorie, og mitt metodiske ståsted er klart inspirert av R. G. Collingwoods tanker om historikerens oppgave som ”re-enactment” av opplevelser fra fortiden, rekonstruksjon av et fortidig indre forløp på

⁷ Verdt å nevne her er de omfattende portugisiske dagbøkene (*Jurnalul portughez*), som først ble publisert i 2006. Disse har hjulpet til kartlegge en tidligere nokså lite kjent periode av Eliade liv, og foreløpig er det bare den aller nyeste forskningen som har kunnet dra denne nytten.

⁸ Selv Müllers avhandling, som har et utpreget ikke-biografisk utgangspunkt, blir også nødt til å legge vekt på mange av Eliades ”materielle” forutsetninger.

basis av historiens tekstlige etterlevninger. ”Bare om tanker kan historie fortelles”, hevder Collingwood, og her blir det Eliades hvileløse tanker som krystes ut av et biografisk og tekstlig materiale som i utgangspunktet er mangetydig.⁹

Den historisk-biografiske fremstilling dominerer de to første kapitlene i avhandlingen, mens det tredje tar for seg utvikling av religionsvitenskapelige begreper innenfor Eliades faglige forfatterskap – selv en slags konsekvens av de historisk-biografiske. Oppsummering og linjetrekking inn i kjerneverket *Le mythe de l'éternel retour* kommer i siste kapittel.

Alle sitater som brukes er gjengitt på norsk i teksten (oversatt av meg, der ikke annet er oppgitt), med originalen i fotnoten. Det samme gjelder titler på artikler.

For stort og smått av tips, råd og støtte under arbeidet med denne oppgaven, ønsker jeg å takke Brita Pollan, Katrine Ore, Ștefan Borbély, Mădălina Diaconu, Christiane Erharter, Solveig & John Andersen, og Jan-Erik Ebbestad Hansen. Særlig takk også til Florina og Mircea Handoca, som tok meg imot en brennhet dag i București, og brakte meg nærmere personen Mircea Eliade enn jeg sannsynligvis noen gang vil komme.

Den fremste takken fortjener Mac Linscott Ricketts, for ubegrenset tålmodighet med spørsmål og svar, og for utlån av verdifulle dokumenter.

Oslo, 8. mai 2008

Sindre Andersen

⁹ R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 304.

Kapittel 1: Melankoli og nasjonalisme

Melankolien

For den unge Eliade var melankolien en problematisk naturtilstand. Vi kan ikke drøfte her om Eliade "av natur" var melankolsk, men vi kan se hvordan han relaterer den til sitt eget biologiske og kulturelle opphav og biologiske eksistens. Dessuten kan vi se at melankolien ligger som en ramme for Eliades tidlige aktive interesse for litteratur og "humaniora", en interesse som i løpet av tenårene skjøyv bort hans tidlige overskyggende besettelse med naturvitenskap.

Denne overgangen fant sted omtrent samtidig som han ble bevisst sine egne anfall av destruktiv nostalgi. Melankolien hadde sneket seg inn i ham gjennom skoleårene, og ca. ved femtenårsalderen, i 1922, begynte den å gi ham søvnproblemer. Han beskriver det selv som en stadig følelse av å ha mistet noe essensielt og samtidig ugjenkallelig.

Det var nok for meg å minnes en episode fra barndommen ... for at øynene mine skulle bli fylt med tårer. ... I flere år hadde jeg latt meg oppløfte av min overdrevne trang til å være alene, av det faktum at jeg hadde følt meg isolert, annerledes og 'unik' helt siden barndommen. Lenge hadde min eiendommelighet beskyttet meg som et indre panser fra alle slags feiltrinn og ydmykelser. Men samtidig ble jeg tynget av min, tilsynelatende forutbestemte, særegenhet, som av en gravstein.¹⁰

På et punkt blir altså Eliade tynget av sin egen "eiendommelighet", samtidig som han innser at han hadde inntakt lengsel i seg etter "det som hadde vært", fortiden, det som i praksis var umulig å tilbakekalle. Han skyldte delvis på det faktum at han hadde vokst opp på landet og senere flyttet inn til byen, slik at han var dømt til å lengte tilbake til en (i mer enn én forstand) "egentlig", "naturlig" tilværelse. Men i stor grad forbandt han den med sin "moldaviske" farsarv. Faren, som hadde sterke melankolske trekk, kom fra provinsen Moldavia nordøst i Romania – mens den betydelig mer pragmatisk og optimistisk anlagte moren kom fra Oltenia, området rundt București¹¹. Barndommens lesning av populære forfattere med typisk

¹⁰ "Era destul să-mi amintesc de un amănunt din copilărie ... ca să mă podidească lacrimile. ... Ani de zile exaltasem, cu o crispată exagerare, solitudinea mea, faptul că încă din copilărie mă simțisem izolat, insolit, 'unic'. Mult timp, condiția singularității mele mă apărase ca o platoșă lăuntrică împotriva tuturor eșecurilor și umilintelor. Și, dintr-o dată, singurătatea care mi se părea predestinată mă apăsa ca o lespede de mormânt." (Mircea Eliade, *Memorii 1907-1960* (București: Humanitas, 2003), 78-79)

¹¹ "Jeg ville gjøre opprør mot min moldaviske blod, og anrope det lageret av energi jeg hadde arvet fra morssiden: den eventyrske ånden, arbeidskapasiteten, samt staheten og den nesten vulgære vitaliteten til hesteoppdretterne ved Donau" ("mă răzvrăteam împotriva sângelui meu moldovenesc și chemam în ajutor

”moldavisk”, sentimental uttrykk (Ionel Teodoreanu, Mihail Sadoveanu, Cezar Petrescu) så han også som en absolutt forsterkende faktor.

Reaksjonen

Mircea fortalte aldri sine venner om den sterke melankolien, fordi han hadde et image utad som sterkt ”vitenskapelig” og energisk. Da han sluttet å føre dagbok i 1923 var det fordi han var lei av å måtte gjennomleve poetiske beklagelser over sitt eget liv.¹² Eliade var overbevist om at melankolien var noe entydig negativt, noe som (nærmest medisinsk) burde kunne kureres – en *kraft* som hemmet hans skaperevne.

I utgangspunktet tenkte han seg ”det kvinnelige” som beste mulige kur; en person av det motsatte kjønn som tilfredsstilte hans egne krav til ynde og intellektualitet, interesse for utenlandsk litteratur og okkulte vitenskaper. Men generelt følte han seg klønete og stygg som tenåring, ute av stand til å danse, etc.¹³ Så den eneste konkrete måten han som skoleelev benyttet for å bekjempe det melankolske grubleriet, var ved å lese og arbeide stadig mer. For å maksimere jobbingen anstrengte han seg for å gradvis redusere søvnmengden med noen minutter hvert døgn, helt til han ikke trengte mer enn to-tre timer søvn pr. natt. Sekvenser i den selvbiografiske *Romanul adolescentului miop* (”roman om en nærsynt tenåring”) forteller om hans oppdagelse av kreativitetens og lesningens fundamentale betydning, og i den sammenheng også *opphevelsen av tid*. Høsten 1924 endret tyngepunktet i skolefagene hans seg fra matematikk og naturfag til historie og skjønnlitteratur, en forandring som også forplantet seg i hans personlige interesser. Som konsekvens av denne relativt brå overgangen begynte han å tilbringe store mengder tid i skolens bibliotek (i stedet for ute i naturen eller i kjemilaboratoriet). Hans tidligere oppøvde personlige disiplin fikk en ny utvikling som ”spirituell teknikk”:

Hver morgen tilbrakte jeg flere timer i biblioteket. I biblioteket var jeg ikke lenger *meg*. Jeg var en som leste. Og når jeg leste, mistet jeg bevisstheten om mine omgivelser. Dermed ble timene i biblioteket noen slags merkelige timer, umulige for meg å skille ut temporalt. Det er vanskelig å forklare nyansene som skiller *meg* i

zăcămintele de energie ale familiei mamei, spiritul de aventură, puterea de muncă și dârzenia, vitalitatea apropiată vulgară a crescătorilor de cai de la Dunăre.” Eliade, *Memorii*, 22)

¹² Eliade, *Memorii*, 68

¹³ Eliade, *Memorii*, 79-80

biblioteket fra *meg* resten av dagen. Tiden kan bare fornemmes av sistnevnte. Kun der finnes *minner*. (forfatterens uthev.)¹⁴

Kapitlet i *Romanul* som omhandler denne tiden har tittelen ”Et år”; og det ”året” Eliade refererer til, var nettopp dét han ”mistet”. Våren kom og gikk uten at han merket det – for så mye tid forsvant i oppslukende lesning. Denne pragmatiske kampen kan utvides til å omfatte Eliades generelle *kamp* for å få til det umulige; lære vanskelige språk, tilegne seg enorme mengder kunnskaper, oppnå absolutte erotiske eller spirituelle klimaks – en kamp mot følelsen av *tid*, mot alskens sløvsinn og drømmerier: mot melankoli.

Papini og viriliteten

Hva var det så han leste? Hva arbeidet han med? Allerede fra trettenårsalderen hadde Eliade skrevet flere titalls populærvitenskapelige artikler (og en og annen fantasifortelling) omhandlende natur av mange slag, særlig entomologi (læren om insekter). Disse interessene var motivert av en hang til ”mysterier”, en slags samlemani, og dessuten en generell fascinasjon med liv og skapelse. Hans kjennskap til alkymi utviklet seg til et generelt oppheng i esoteriske tradisjoner. I flere av de mer skjønnlitterært orienterte tekstene fra denne tiden, møter man imidlertid en nostalgisk sensibilitet for natur og naturopplevelser (Eliade var da også aktiv ivrig speider i mange år).¹⁵

I 1923 begynte de skiftende interessene å gi seg utslag i de tekstene han fikk publisere. Han hadde lenge lest europeisk litteratur, særlig fransk, og blant de første forfatterne han fikk trykt korte presentasjoner av var Rousseau og Ibsen. Blant de som til å begynne med oppildnet hans sans for maskulinitet og anti-melankoli, var særlig Balzac fremtredende (og forble et viktig forbilde hele livet). Men senere på høsten 1923 skulle han lære å kjenne sitt antakelig fremste ungdoms-idol: Giovanni Papini (1881-1956).

Florentineren Papini var forfatter og essayist, til tider en fremtredende tidsskriftredaktør, kjent for sin kraftfulle, nietzscheansk-subjektive stil, og for tilhørighet både hos de tidlige

¹⁴ ”Fiecare dimineața mi-o petreceam așteptînd orele de bibliotecă. Iar în bibliotecă nu mai eram eu. Era cineva care citea. Citînd, pierdam conștiința oricărui lucru împrejmuitor. De aceea, ceasurile de bibliotecă îmi sînt ceasurile ceasuri străine, pe care nu le pot distinge în timp. E foarte greu să limpezesc aici nuanțele pe care le-am aflat cu privire la eul din bibliotecă și eul din restul zilei. Timpul nu poate fi perceput decît de acesta din urmă. Amintiri, deci, nu găsesc decît în el.” (Mircea Eliade, *Romanul adolescentului miop* (București: Editura Minerva, 1989), 189)

¹⁵ Som hans etter eget utsagn første vellykkede skjønnlitterære skrift, skolestilen ”Cum am simțit că se face primăvară?” (”hvordan merket jeg våren komme?”) som han skrev som tolvåring. I denne la han frem, ifølge egen hukommelse, en oppsiktsvekkende følsomhet for naturen og årstidsforandringer. (Eliade, *Memorii*, 54)

futuristene og i fascistpartiet. Papini var opptatt av mystikk, men forholdsvis lite religiøst anlagt – inntil han konverterte til katolisismen i 1921.¹⁶

Møtet med Papini var ”som et lynnedslag”, skulle Eliade minnes 30 år senere.¹⁷ Eliade lot seg fremfor alt fascinere av energien og fyrigheten, særlig i Papinis mest kjente bok, den selvbiografiske *Un uomo finito*, som beskriver en oppvekst enda mer glødende nedtyngt i lærdom enn Eliades egen. Men boka *Pragmatismo* (som stod under åpenbar innflytelse fra den amerikanske pragmatiske filosofi: James, Dewey, Schiller) ble også en viktig inspirasjon for Eliade. Papinis søken rettet seg mot ”det absolutte”, mot å oppnå overmenneskelig, livskraftig allvisdom. ”For Papini er målet for menneskeheten å gripe inn i naturen og forandre den etter sin lyst; bearbeide den, lemleste den, og hvis man vil, tilpasse den til sine egne idealer ... Papinis pragmatisme hjelper oss til å skape verden slik vi vil ha den, til å være våre egne Guder.”¹⁸

I løpet av en kort tidsperiode leste han samtlige av Papinis til da ca. 20 essayistiske utgivelser, og fulgte ham nøye i årene fremover. Opphenget i Papini fikk ham til å ignorere *lengsel* og ”slaggete” melankoli i lang tid fremover. Å skrive *Romanul adolescentului miop* var nettopp et forsøk på en Papini-inspirert selvbekjennelse, hvor han skriver i et kapittel dedikert til italieneren:

Jeg har sterke muskler og solide bein, og masse varmt, rødt blod, og fra nå av skal aldri mer denne pubertale oppvaskvannet få sive inn i min sjel. Aldri mer skal jeg frykte høstlige solnedganger og idiotiske hallusinasjoner. Kroppen min vil være evig stram, klar til å kaste seg selv høyere og høyere. Og i sjelen vil jeg stadig beholde denne maskuline svulst, og mine tankers sperm vil gi frukt til en uendelig mengde trær.¹⁹

Beundringen for Papini var ledd i en bredere fascinasjon for italiensk kultur generelt. Eliade lærte seg det italienske språket som gymnasiast, og besøkte landet to ganger under

¹⁶ Denne konverteringen, ledsaget av bestsellerromanen *Storia di Cristo*, representerte for Eliade et uverdig bunnivå hos Papini (jfr. hans generelle utfall mot ”konvertering” senere).

¹⁷ Mircea Eliade, ”Amintiri despre Giovanni Papini”, i *Împotriva deznădejdi : Publicistica exilului* (București: Humanitas, 1992), 180. Opprinnelig trykt *Perspective creștine* 2, september 1956, 10.

¹⁸ ”Pentru Papini rostul omului e să intervină și să schimbe natura după placul său; s-o mlâdieze, s-o ciopârțearcă, dacă vrea; s-o adapteze idealului său ... pragmatismul papinian ne ajută să plâzmuim noi lumea așa cum o voim să fim noi înșine Dumnezeu.” (Mircea Eliade, ”Giovanni Papini”, i *Cum am găsit piatra filozofală: Scrieri de tinerețe, 1921-1925* (București: Humanitas, 1996), 231. Opprinnelig trykt i *Foaia tinerimii* 9, 8 (5. april 1925), 119.)

¹⁹ ”Am mușchi grei și oase tari, și sînge mult, firebinte, roșu, și în sufletul meu nu se mai pot strecura de acum lăturile adolescenței. Nu mai mă vor înspăimînta de cum asfințiturile de toamnă, nici năluciri stupide. Trupul mea va fi veșnic încordat, gata sa se zvîrle mai sus, tot mai sus. Și voi păstra în suflet neconținut aceeași turgeșcență masculină, și sperma gîndurilor mele va rodi brazde nesfîrșite.” (Eliade, *Romanul*, 185). I et kapittel i samme bok (”November”, skrevet noe senere) at han stadig opplever øyeblikk av ”svakhet” og tristesse – og at hans beinharde disiplin og styrke ikke var det den hadde vært for få år siden. Like fullt stritter han imot dette, og insisterer på at han ”ikke er som andre ungdommer; naiv, sentimental, fjollete.”

studietiden²⁰. Blant religiøst orienterte forfattere som ble viktige for ham var Vittorio Macchioro, Ernesto Buonaiuti, Raffaele Pettazzoni²¹ og dessuten Alfredo Panzini; generelt foretrakk han ”menn av ’stein’, som Dante og Carducci – og ikke av ’honning’, som Petrarca og romantikerne.”²²

Dette opphenget i Italia viser at Eliade ennå var lite orientert mot fedrelandet. Kravet til mannlighet og fertil energi fant han stort sett oppfylt hos utenlandske litterære forbilder.²³ Romanias samtidslitteratur hadde han i utgangspunktet bare negativt å si om. I 1926 begikk han en krass kritikk av moldaveren Ionel Teodorescu trilogi *La Medelenii*, som han forakter for dens generelle karakter av anti-heroisme, kino-svermeri og ”femininitet”, en melankolsk forenkling av ungdomstidens tilstand.²⁴

Et annet betydelig antimelankolsk utbrudd i 1926-28 kom med artikkelen ”Forsvarstale for viriliteten”. *Viriliteten* var modellert etter Papini, men også etter Kierkegaard²⁵, og var (som en intensivert maskulinitet) stadig en motvekt til melankolien, slik den aktive nasjonalismen skulle bli ti år senere (men ennå uten noen metafysiske lengsler eller filosofiske holdepunkter). Den representerer en grunnleggende *væren*, en mestring av verden, en slags ren bevissthet og ”syntese som omfatter alt”; kort sagt en idé om en *absolutt* eksistens. Med viriliteten hadde han (foreløpig) fullbyrdet det ønsket han hadde uttrykt noen år tidligere, om at ”kvinnen” skulle frelse ham (og dette var ikke bare i fantasien; ”viriliteten” sammenfalt med en dramatisk kjærlighetshistorie med skolevenninnen Rica, som han etter hvert forlot for å konsentrere seg om intellektuelle sysler.)

En annen viktig artikkel var ”Fortiden” fra august 1928. Her avfeier han igjen melankolien og lengselen mot fortiden som ”feminin” og uproduktiv. Den eneste fortiden som kan stimulere, skriver han, er den *kollektive* – altså den nasjonale historien²⁶. Her ser vi et første eksempel på at Eliades pragmatiske tendenser gir seg utslag i en omfavnelse av nasjonalistiske tanker, som vi ellers ser relativt lite av i tiden rett før han dro til India november 1928.

²⁰ Det kan også nevnes at temaet for magisteravhandlingen som han skrev i full fart rett før India-reisen i 1928, var italiensk ”magisk” filosofi fra renessansen: Pico della Mirandola, Bruno, Campanella.

²¹ se del 3

²² ”oameni de ’piatră’, ca Dante și Carducci, iar nu de ’miere’, ca Petrarca și romanticii.” (Eliade, *Memorii*, 79)

²³ I tillegg til italienerne hadde han på dette tidspunktet særlig Ibsen (*Brand*) og Kierkegaard som virile forbilder.

²⁴ Mircea Eliade, ”Împotriva Moldaviei” (”imot Moldavia”), i *Profetism românesc I: Itinerariu Spiritual. Scrisori către un provincial. Destinul culturii românești* (București: Editura Roza Vînturilor, 1990), 95-99. Opprinnelig trykt i *Cuvântul* 4, 1009 (19. februar 1928), 1-2.

²⁵ Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945* (Boulder: East European Monographs, 1988), 210

²⁶ Mircea Eliade, ”Trecutul”, i *Profetism românesc I*, 103. Opprinnelig trykt i *Cuvântul* 4, 1192 (17. august 1928), 1.

Encyklopedisme

En annen viktig teoretisk åre for Eliade i hans gymnasie- og studietid – som også har tydelige pragmatiske trekk (og som også skulle få mer konkret innflytelse i årene fremover) – var den som kan kalles ”encyklopedisk”. Trangen til å tilegne seg og sortere kunnskap, og få fullstendig oversikt over enkelte felter, brakte han med seg fra sin barn/ungdom som insektsamler. Selve begrepet ”encyklopedisme” stammer selvfølgelig fra den franske opplysningen. Og blant hans tidlige idealer var da også Voltaire og Goethe (og Papini var også en ”encyklopedist”). Men snart oppdaget han at det fantes en genuint *rumensk* encyklopedisk tradisjon, som var mer basert på nasjonal-etniske kulturuttrykk, og forskningsmessige synteser på vegne av rumenernes etniske kontinuitet. De viktigste navnene her var astronomen Victor Anestin, arkeologen Vasile Pârvan og polyhistorene Nicolae Iorga og Bogdan Petriceicu-Hasdeu.²⁷

Disse ble Eliades første nasjonale forbilder. Han forbant viljen og evnene til å syntetisere kunnskap og skrive ambisiøse og detaljspikkede historieverk, med pragmatisk, maskulin energi. Og dessuten med nasjonalisme: Eliades første artikkel med slike trekk handlet om Hasdeu, og ble publisert allerede i april 1925. Her snakker Eliade for første gang om Romanias ”skjebne” og ”kulturelle renessanse”, som ikke kan fullbyrdes ved ”nytteløse ord, trikolorflagg eller støyende manifeste”. ”Vår nasjonalisme må være kreativ, vår plikt er å arbeide, å realisere det som tenkerne før oss har funnet verdt å virkeliggjøre ... etterstrebe å kultivere etniske elementer fra hele landet.”²⁸ For det var dette ”Vesten forventet” av Romania, og det var denne gigantomane kunnskapstradisjonen som for Eliade representerte det beundringsverdige ved nasjonen – i motsetning til de melankolske tendensene blant samtidens diktere. Vi ser her tegn som peker frem mot hans elitistiske ”romanianisme”, hans visjon om ”Romanias integrasjon i historien”, som skulle begynne å prege ham først ti år senere.

²⁷ Hasdeu (1838-1907) var den viktigste av disse: Forfatter, lingvist, folklorist, historiker, spiritistisk mystiker. Hans encyklopediske hovedverk var et påbegynt rumensk etymologisk leksikon, som ble avbrutt etter tre bind, såvidt inne i bokstaven ’b’! Nasjonalhistorikeren Iorga (forfatter av ufattelige 1200 bøker, og en periode statsminister i Romania) var også en sterk inspirator for den unge Eliade, men på 30-tallet havnet de to i offentlige krangler.

²⁸ ”Naționalismul nostru trebuie să fie creator: datoria noastră e munca, realizarea celor ce gînditorii dinaintea au găsit demn de înfăptuit ... trebuie să năzuiască la cultivarea elementului etnic din întreaga țară” (Mircea Eliade, ”Naționalismul creator: Opera lui Hasdeu”, i *Cum am găsit*, 228. Opprinnelig trykt i *Curentul studentesc* 1, 5 (13. april 1925), 1.

Nae Ionescu og generasjonen

Men det var en person som mer enn noen annen med tiden skulle spe på Eliades pragmatiske tendenser med nasjonalistisk og spirituel stoff. I november 1925 begynte Eliade å studere filosofi ved universitetet i București. Egenrådig og selvbevisst som han var, var han svært selektiv når det gjaldt hvilke seminarer han brydde seg om å følge. Én foreleser gikk ham imidlertid sjelden glipp av: Nae Ionescu (1890-1940).²⁹

Ionescu er det nærmeste vi kan komme en ”farsskikkelse” i Eliades intellektuelle liv.³⁰ De to fikk raskt god kontakt midt på 20-tallet, og Eliade begynte i 1926 å bidra fast i dagsavisen *Cuvântul* (”ordet”), hvor Ionescu etter hvert overtok som redaktør. Eliade lot seg først og fremst fascinere av Ionescus uteoretiske, konverserende stil som foreleser, hans blanding av antipositivisme, rasjonalitet og metafysisk søken, og hans visjon om spiritualisering av samfunnet.³¹

I likhet med encyklopedistene og Papini, var det energi, skaperkraft og ungdommelig, maskulin arroganse som først og fremst strålte fra Ionescu på Eliade. Men der de to førstnevnte hadde inspirert ham til å kreere i lengden og bredden, lærte filosofilektoren ham å tenke mer journalistisk og ”sokratisk” (Eliade skulle ikke gjenoppta ”encyklopedismen” igjen før utpå 30-tallet). Utfra vår sammenheng kan vi si at Ionescus påvirkning på Eliade gikk i to hovedretninger: mot en betoning av *personlighet* og *autentisitet*, samt mot behandlingen av ”generasjonen” og ”det rumenske”. Begge disse tendensene må ses på som videreførere av *pragmatismen* for Eliades del.³²

²⁹ Ionescu var opprinnelig logiker og matematiker, og utformet en radikal livs-metafysikk (ofte kalt ”trairisme”, etter det rumenske verbet ”träire” – å leve) basert på ortodoks teologi, med trekk av både Bergson, Hume, William James og tysk ”Lebensphilosophie”. På 30-tallet ble han en viktig foreleser og intellektuell førerfigur for ”den unge generasjon”, og ”Criterion-kretsen”. Hans filosofi innebar en sterk nasjonalisme og anti-semittisme, men selv om han samarbeidet med den høyreekstreme Legionærbevegelsen, ble han aldri aktiv medlem. Ionescu skrev en mengde artikler i *Cuvântul* – men i tråd med sin filosofiske grunnholdning nektet han å skrive bøker. Eliade redigerte og utgav et utvalg av Ionescus artikler i 1937, med tittelen *Roză vânturilor*. (Utgaven som refereres til i denne avhandlingen, stammer fra tiden før bokstavtegnet ”ă” ble gjeninnført i rumensk, og har derfor det offisielle navnet *Roză vînturilor*.)

³⁰ ”zwischen seinem Werdegang und der Persönlichkeit von Nae Ionescu [besteht] eine unlösbare Verbindung ... deren grundstein 1926 mit seiner Einstellung als Mitarbeiter der Zeitung *Cuvântul* gelegt wird und die 1940 durch den Tod von Ionescu zu ihrem äußeren Ende gelangt.“ (Hannelore Müller, *Der frühe Mircea Eliade: Sein rumänischer Hintergrund und die Anfänge seiner universalistischen Religionsphilosophie* (Münster: Lit Verlag, 2004), 35). Den intellektuelle forbindelsen mellom Ionescu og Eliade har hittil vært lite klarlagt, mye fordi Ionescus filosofi er vanskelig å sammenfatte (også fysisk, pga. tilgjengelighet på bøker). Müller er den eneste som har gjort et systematisk forsøk, men hennes drøftelse er for komplisert til å gå inn på her.

³¹ Eliade, *Memorii*, 106-07

³² Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade* (București: Editura Polirom, 2004), 222-223. Ifølge Țurcanu var også Nae Ionescu godt bevandret i, og inspirert av, William James’ verker (Florin Țurcanu, *Mircea Eliade: Le prisonnier de l’histoire* (Paris: Éditions La Découverte, 2003), 49).

Nae Ionescu var helt klart den viktigste og mest ”opprinnelige” pådriveren for Eliades gradvis mer politiske nasjonalisme midt på 30-tallet, som senere skulle føre utviklingen av til hans omfavnelse av de høyreekstreme Legionærene, og til hans begrep om ”historiens lidelser”. Ionescus død i 1940 skulle markere et sjokk og en krise for Eliade, men samtidig en følelse av frigjøring fra *historisk skjebne* og politiske forpliktelser.

I 1926-28 merker vi Ionescus pragmatiske påvirkning først og fremst på Eliades betoning av ”generasjonen” (etterhvert skulle medføre en stadig tydeligere nasjonalisme). Et slags manifest for generasjonen fra Eliades side ble de tolv artiklene som utgjorde syklusen ”En åndelig reiserute” høsten 1927.³³ *Den unge generasjonen* i Romania var den Eliade selv tilhørte; de som hadde opplevd 1. verdenskrig (1916-1918) som barn/ungdom, men som var for unge til å kjempe i den. Med Philip Vanhaelemeersch's ord kjente de seg som den ”tapte” eller ”ofrede” generasjon – som hadde mistet barndommen i krig, for at Romania skulle få sin endelige fullstendige samling (”Stor-Romania”) med tilløp til demokratisk styre.³⁴

Ifølge Eliade (og Ionescu) var den mest grunnleggende egenskapen ved *generasjonen* nettopp det at de var *unge*. ”Ungdom” (”tinerete”) ble i Eliades skrifter fremstilt som nærmest en dyd, en forutsetning for alle de andre ”typiske egenskapene”: virilitet, kritisk sans, interesse for vitenskap/kunnskap, mystikk, spiritualitet, erfaring, ”syntese”.³⁵ Generasjonen var også kjennetegnet ved først og fremst å bry seg om *kulturen* og *det skapte*. Som følge av dette skulle de også være ignorante overfor positivisme, parlamentarisme, teknologi og politisk økonomi³⁶.

Selv om ”generasjonen” jo per se var et genuint rumensk fenomen, og flere av medlemmene hadde sterke nasjonalistiske sympatier, finnes det få trekk av nasjonalisme i ”Itinerariu spiritual”. Det lille som er der, knyttes til den nasjonale ortodokse kristendom. Eliade betoner

³³ ”Itinerariu spiritual”, publisert i *Cuvântul* september-november.

³⁴ Philip Vanhaelemeersch, *A Generation "Without Beliefs" and the Idea of Experience in Romania (1927-1934)* (Boulder: East European Monographs, 2006), 6-19. Den unge generasjonen var altså overlatt av den eldre til å bygge opp den nye staten, samtidig som den tapte barndommen gjorde dem tørste på konkrete *opplevelser*: ”generation of the experiences”. Derfor ble heller ikke det ”nasjonale” fremhevet: generasjonens medlemmer var ikke først og fremst rumenske, de var mer ”tilfeldigvis” havnet der de var; som ofrede unge håpefulle i etterkrigstjeneste for et land i Europas randsoner. Blant medlemmene i generasjonen på denne tiden var flere av de samme som skulle utgjøre Eliades vennekrets også på 30-tallet: Mihail Polihroniade, Haig Acterian, Mihail Sebastian, Mircea Vulcănescu, Petru Comarnescu.

³⁵ Syntese i ”encyklopedistisk” forstand: evnen til å samle og se store linjer.

³⁶ Mircea Eliade, ”Itinerariu spiritual: Linii de orientare”, i *Profetism Românesc* 1, 21. Opprinnelig trykt i *Cuvântul* 4, 857 (6. september 1927), 1.

ortodoksien og mystikken som fullverdige spirituelle posisjoner, i motsetning til f.eks. teosofi og protestantisme – her er han 100 % på linje med Ionescu.³⁷

Nasjonalisme er på dette punktet uansett ikke særlig interessant i vår sammenheng, annet enn som et uttrykk for Eliades pragmatisme.³⁸ Men noe som er verdt å merke seg ved tanken om generasjonen, er dens ørlille trekk av *melankoli* – dens visjon om å forme en nyskapende bevegelse nettopp ved ønsket om å *gjenoppkalle* en ærerik, tapt fortid. (Dette ønsket så vi også i den nevnte anti-melankolske artikkelen ”Trecutul” fra 1928.)

Men stort sett var altså Eliades intellektuelle utvikling frem til han dro på et lengre studieopphold i India november 1928, overveiende basert på *kamp* mot personlige melankolske følelser – ikke bare en kamp mot selve melankolien, men også mot dens påståtte kilder og representative instanser. Denne kampen førte han på det personlige plan, ved dyrking av ekstrem lærdom, og en personlig integrering i alt maskulint og livsbejaende. Papini og encyklopedistene var viktige inspirasjonskilder, men vi har her sett at pragmatismens foreløpige ”seier” langt på vei ble sikret ved møtet med Ionescu og begeistringen rundt ”generasjonen”.

India

Vi skal her undersøke hvordan ”pragmatismen” og ”melankolien” fra foregående periode lar seg representere ved de to religiøse hovedårene Eliade oppdaget under sine tre år som stipendiat og eventyrer i India. Den pragmatiske åren knytter seg til *yoga*³⁹ (mer perifert til *tantra*), den ”melankolske” til det vi kan betegne som *kosmisk liv*. De har begge felles utspring (søkenen etter det virkelige India), men ulike intellektuelle og materielle forutsetninger.

I tillegg vil vi se hvordan møtet med Gandhis uavhengighetsbevegelse fører til en politisk vekkelse hos Eliade, en bevissthet rundt begreper som ”politikk” og ”nasjon” som skulle bli viktige for ham i de kommende årene. ”Nasjonalismen” blir fra dette anknytningspunktet en

³⁷ I 1926 skrev han artiklene ”Tinerețul și ortodoxia” (”ungdommen og ortodoksien”), ”Sufletul mistic” (”den mystiske sjel”), og ”Misticism?”, som har åpenbare likheter med Eliades religionsfilosofi i ”Itinerariu spiritual” (Nae Ionescu, *Roza vînturilor: 1926-1933* (Chișinău: Editura Hyperion, 1993)).

³⁸ Den nasjonalismen som flere unge intellektuelle dyrket på 20-tallet, var derimot preget av lengsel og *nostalg*i på vegne av fedrelandet – og dette ville Eliade selvfølgelig ikke vedkjenne seg.

³⁹ Yoga betegner en rekke forskjellige teknikker innen hinduismen, knyttet frigjøring, meditasjon og askese. Begrepet betyr både ”reise” og ”forening”, og kan således plasseres midt i det spennet ”melankoli” og ”pragmatisme” vi behandler her. (Arvind Sharma, *Classical Hindu Thought* (New Dehli: Oxford University Press, 2000), 16.)

tendens hos Eliade som må sies å plassere seg midt mellom det ”pragmatiske” og det ”melankolske”, selv om det etter hvert skulle bli dominert av førstnevnte

Eliades år i India har blitt tåkelagt av mye usikkerheter og mytedannelser i forskningen, både på grunn av de fleste Eliade-forskeres manglende kunnskaper om landet, og på grunn av Eliades egen unøyaktighet og villedning.⁴⁰ Men vi vil være på relativt trygg grunn ved å dele opp perioden i tre: Først tiden i Calcutta fra november 1928 til september 1930, da han studerte sanskrit og yoga-filosofi intenst med sin indiske mentor Surendranath Dasgupta, og fikk reist en del rundt i landet. Fra september 1930 til januar 1931 bodde han hovedsakelig som yoga-praktiserende eremitt på ashramen Svarga i Rishikesh (Himalaya). Tilbake i Calcutta jobbet han mest med å samle stoff til sin doktoravhandling om yoga, i tillegg til spredte reiser, guru-besøk og sosialt liv – og et skjellsettende besøk hos santal-folket – frem til han satte seg på båten hjemover til București i november 1931.

De dramatiske hendelsene som skiller disse tre epokene er i seg selv ikke av noen dypere interesse, men vi skal se hvordan de representerer økte ”erkjennelsesnivåer”, nødvendige skritt mot den forståelsen av India han skulle sitte igjen med ved hjemreisen – og formidle resten av livet. Forestillingene om ”yoga” og ”kosmisk religiøsitet” knytter seg også til dette.

Bakgrunnen for at Eliade dro til India var todelt: ønsket om å få førstehånds kjennskap til en ikke-europeisk religiøs kultur, og ønsket om å studere ikke-vestlig filosofi for å kunne forske komparativt. Til tross for at han leste ivrig om asiatisk religion i ungdommen, var det fysiske India fremdeles noe fjernt og uforutsigbart, og det var det utlyste stipendiet han fikk (overraskende raskt) fra maharajaen av Kasimbazar som gjorde at han valgte dette fremfor andre eksotiske alternativer (som Kina).⁴¹

⁴⁰ I senere tid har den rumenske indologen Liviu Bordaș avdekket alt fra feilaktige tidsangivelser til rene overdrivelser fra Eliades side. Ifølge ham har Eliade forsøkt å fabrikke et image for sine vestlige lesere som en som har hatt ”essensielle erfaringer” i India (I *Memorii* skryter han av at han var den første europeer som tilbrakte så lenge som seks måneder som munk i Himalaya, men målt opp imot lesning av korrespondanse og ”åstedsundersøkelser” var han neppe der mer enn tre). Bordaș’ konklusjon synes å være at Eliades indiske innvielse først og fremst var en serie flyktige eventyr, og at han i realiteten langt fra torde å ”gå inn i indisk liv” (Liviu Bordaș, ”The Secret of Dr. Eliade”, i *The International Eliade*, red. av Bryan Rennie (Albany: State University of New York Press, 2007), 101-130).

⁴¹ Eliade, *Memorii*, 156

Dramatikken i India

I Calcutta bodde Eliade stort sett i urbane omgivelser, og det var begrenset hvilke aspekter av det ”ekte” India han fikk daglig erfaring med.⁴² Mestparten av tiden gikk uansett med til å lære seg sanskrit skikkelig. Da han begynte å studere klassisk indiske originalskrifter, ble det straks klart hvilke tradisjoner han fikk teft for: ”Det var verken Vedanta eller Upanishadene⁴³ som interesserte meg da – fremfor alt var det kommentarene til yoga-sutraene, *tantra*-tekstene; kort sagt de indiske kulturuttrykkene som var minst kjent i vesten.”⁴⁴ Grunnen til at yoga appellerte til ham så definitivt og sterkt, var at det var noe mer enn en filosofi, og mye mer enn en type ritual; snarere en spirituell og psykofysiologisk teknikk⁴⁵. Eliade la ikke skjul på sammenhengen mellom interessen for yoga med den innbitte ”kampen mot søvnen” fra skoledagene. Yogaen ”er knyttet til denne anstrengelsen. Kroppen begjærer bevegelsen all den tid den gjøres ubevegelig i én enkelt posisjon ... Yoga er på den måten en opposisjon til instinktet, til livet.”⁴⁶

Selve måten han studerte på i Calcutta han også forbindes med en videreføring av pragmatisme. Minst tolv timer hver dag i tre måneder satt han ved arbeidspulten, og nektet seg selv å lese eller skrive på noe annet språk enn sanskrit. Senere i livet stod han fast på at han aldri hadde renonsert på sine spesifikke ”vestlige” læringsmetoder, og det var dette som måtte til for å gi resultater.⁴⁷ Etter eget utsagn hadde Eliade (som behersket ti talemål flytende) aldri verken utpreget interesse eller talent for *språk* i seg selv. Språk var for ham kun et middel, til å kommunisere om *det virkelig viktige*. Dermed måtte pragmatismen, den maskuline viljen, til for å lære de høyavanserte språkene han ønsket å kunne.⁴⁸

⁴² Han bodde først hos en vertsfamilie i Ripon Street, som var det han vendte tilbake i 1931. De siste månedene bodde han hos Dasguptas familie.

⁴³ Vedanta er en hinduistisk filosofisk tradisjon som særlig tar hensyn til sene vediske skrifter. Som Eliade selv skriver: ”For Samkhya and Yoga, the world is real (not illusory – as it is, for example, for Vedanta).” (Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, overs. av Willard R. Trask (New York: Bollingen Foundation, 1990), 9). Upanishadene er den viktigste av de vediske skriftsamlingene.

⁴⁴ ”Ce n’étaient pas le Vedanta ou les *Upanisad* qui m’intéressaient à ce moment-là, mais surtout les commentaires des Yoga-Sutras, les textes tantriques, c’est-à-dire des expressions de la culture indienne moins connues en Occident.” (Mircea Eliade, *L’épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Recquet* (Paris, 1978), 51.) Fra et omfattende intervju Eliade gav i 1977, publisert i sin helhet i bokform.

⁴⁵ Eliade, *L’épreuve*, s. 55. Husk at 1936-utgaven (og senere) av yoga-avhandlingen inneholder dedikasjoner til Dasgupta og Nae Ionescu.

⁴⁶ ”Le yoga, en effet, s’apparente à cet effort. Le corps désire le mouvement: alors vous l’immobilisez dans une seule position ... Le yoga est en quelque sort une opposition à l’instinct, à la vie.” (Eliade, *L’épreuve*, s. 57)

⁴⁷ ”Je n’ai jamais renoncé à mon instrument de connaissance spécifiquement occidentale.” (Eliade, *L’épreuve*, 48)

⁴⁸ Han lærte seg flere moderne talespråk i India (bengali, hindi, hindustani), men da han satte seg til og forsøkte å lære klassisk tibetansk, måtte han gi frustrert opp, da den pragmatiske viljen ikke strakk til. Med klar selvironi bedyrer han også at han snakket rumensk med indisk aksent ved hjemkomsten i 1931, og at han hadde vansker med å lære tysk og fransk ”profesjonelt”. (Eliade, *Memorii*, 217)

Det er altså tydelig at Eliade i første tredjedel av India-oppholdet hovedsakelig hadde ”det absolutte” som ledestjerne.⁴⁹ Men det ble også tydelig etter hvert at Eliade ønsket å opponere mot Dasgupta, som var skolert i europeisk filosofi, og utpreget ”vestvendt”. Eliade ville søke mot mer *grunnleggende* aspekter ved selve India, samt mot en mer komparativ forskningsmetode.⁵⁰ Interessen for yoga skulle selv lede mot mer natur-rettete og ”kosmiske” aspekter ved indisk kultur.

Dasguptas fortrolighet med den unge rumeneren gjorde at han satte ham til sekretærarbeid sammen med sin seksten år gamle datter Maitreyi. Sommeren 1930 innledet de to et hemmelig kjærlighetsforhold (beskrevet i fiksjonell form i romanen *Maitreyi*). I september ble affæren avslørt, og han ble umiddelbart beordret ut av Dasguptas hjem. Han rømte etterhvert mot Himalaya; først til Hardwar, så til Rishikesh ved Ganges, og endte opp i Svarga Ashram, hvor han møtte sin guru (*swami*) Shivananda, og hvor han oppholdt seg som eremitt i seks måneder. Han var nødt til å gjenvinne India, siden det hadde forsvunnet med tapet av Dasgupta-familiens vennskap.

[Det som nå] hadde hendt, var konsekvenser av mitt begjær etter å identifisere meg med India, etter å bli ordentlig ’indisk’⁵¹ ... Dersom det ’historiske’ India nå var forbudt for meg, lå veien åpen for det ’evige’ India. Jeg innså også at jeg var nødt til å føle pasjon, drama og lidelse før jeg kunne renonsere på den ’historiske’ dimensjonen av min eksistens, og komme frem til en transhistorisk, atemporal, paradigmatiske dimensjon hvor gnisninger og konflikter ville forsvinne av seg selv.⁵²

En pragmatisk virilitet, altså et ønske om å integreres i det historiske India, var det som hadde ledet ham i fristelse. Selv forstod han det slik at trøbbelet hos Dasgupta hadde ført ham inn i en labyrinth, hvor han var nødt til å komme til *midten*, finne sitt eget ”senter”. Han følte seg ”fanget i eksistensens nett”⁵³, og trengte hjelp til å komme ut. Yoga-visommen, som han

⁴⁹ Mircea Eliade, *Şantier* (Bucureşti: Editura Rum-Irina, 1991), 26.

⁵⁰ Influert av Pettazzoni (se del 3).

⁵¹ ”Tot ce mi se întâmplase pornise din dorinţa mea de a mă identifica cu India, de a deveni cu adevărat ’indian’.” (Eliade, *Memorii*, 190-91)

⁵² ”Dacă India ’istorică’ îmi era interzisă, mi se deschidea acum calea către India ’eternă’. Mi-am dat seama, de asemenea, că trebuia să cunosc pasiunea, drama, suferinţa, înainte de a renunţa la dimensiunea ’istorică’ a existenţei şi a-mi face drum către o dimensiune transistorică, atemporală, paradigmatică, în care tensiunile şi conflictele se anulează de la sine.” (Eliade, *Memorii*, 193) Ved å snakke om det ”evige” og ”paradigmatiske”, bortenfor historien, retter egentlig Eliade seg melankolsk mot en ny begynnelse (en *kosmogoni*, med den arkaiske ontologiens ordbruk). Dette var jo ikke det han skulle møte som yogi i Himalaya – men derimot senere, i sin andre Calcutta-periode. Det *historiske* (som i det ”historiske India”) representerer en kontrast til det melankolske i Eliades liv.

⁵³ ”prins în mrejele existenţei” (Eliade, *Memorii*, 193). I tråd med hans senere språkbruk kan vi identifisere dette nettet med ”kosmos”.

hadde ervervet seg teoretisk, og nå gikk i gang med å praktisere, skulle kunne hjelpe ham med dette. I desember 1930 var han ”forandret”, skriver han i memoarene.⁵⁴

Som tidligere nevnt hadde Eliade også fått interesse for *tantra*, en seksuelt orientert indisk teknikk som absolutt kan forbindes med pragmatisme og virilitet.⁵⁵ Det var også denne som skulle knekke hans India for annen gang. Vinteren 1931 ble han kjent med Jenny, en sør-afrikansk jente på ashramen, som han en kveld gjennomførte et ”forberedende tantrisk ritual” med, på hennes oppfordring. Det var ingen genuin kjærlighet inni bildet, og det er tydelig at Eliade lot seg lede av ”sanselig” eventyrlyst. Han ble ikke avslørt av noen *swami*, men på vei til å legge seg samme kveld ble han advart av en bønnekamerat som skjønte hva som hadde skjedd. Helt plutselig, og nærmest udramatisk, forstod Eliade alvoret.

For annen gang på under et år hadde jeg latt meg svike av min egen fantasi ... Nok en gang hadde en ung jente representert en hemmelighet som jeg ikke hadde greidd å tyde. Og nok en gang hadde min ignoranse eller uforstand stengt veien til ’India’, landet jeg ønsket å identifisere meg med. Min ’adopsjon’ hos Dasgupta hadde sklidd ut, derfor hadde jeg mistet det ’historiske’ India. Og nå, med én gang Swami Shivananda snudde ryggen, hadde jeg også mistet min sjanse til å integreres i det ’evige’, transhistoriske India.⁵⁶

Han skjønte at han ikke hadde noen rett til å være mer i Svarga Ashram. Så han tok kort farvel med Jenny, tok på seg ”vestlige” klær, og dro tilbake til Calcutta. Nå tolket han det slik at Maitreyi og Jenny var blitt satt i hans vei for at han skulle ”finne sin egen skjebne”.⁵⁷ Å forlate ”vesten” i så ung alder for å finne sitt nye hjem, hadde vist seg å være en prematur renons på alle hans kreative muligheter. Det han måtte gjøre var å uttømme sin kreativitet innenfor Romanias kultur og språk, før han eventuelt kunne søke seg ”permanent” til

⁵⁴ Han henviser til yoga-skriftene for beskrivelser av hvordan dette gikk til (og til sitt ønske om å holde detaljene i guru/elev-forholdet konfidensielle, i god indisk tradisjon).

⁵⁵ Den buddhistiske tantra er mest kjent, men den hinduistiske er sannsynligvis eldre. Tantra-praksis har mye til felles med yoga, men tar som regel form av en innvielsesrite, med bruk av mantraer, symbolske bilder og språk, og seksuelle handlinger. (Mircea Eliade og Ioan P. Culianu, *Handbuch der Religionen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), 300-01.)

⁵⁶ ”Pentru a doua oară în mai puțin de un an, mă lăsasem păcălit de propria mea imaginație; în termeni indieni, de nălucirile urzite de *māyā* ... De data aceasta, o fată tânără întrupase o taină pe care nu ștusem s-o descifrez. Și, încă o dată, ignoranța sau nepriceperea mea îmi închisese încă un drum către ’India’, cu care voiam să mă identific. Ratasem ’adoptarea’ mea de către Dasgupta, și deci India ’istorică’. Iar acum, în urmă, îndată după plecarea lui *Swami* Shivananda, pierdusem și șansa de a mă integra Indiei ’eterne’, transitorice.” (Eliade, *Memorii*, 203)

⁵⁷ Han tenkte altså selv at skjebnen hans var å ledes tilbake til Romania. I denne sammenheng kan vi se den ”skjebnen” som skulle lede ham rett i historiens lidelser.

Himalaya. ”Troen på at jeg i en alder av 23 kunne ofre historien og kulturen for ’det absolutte’, var enda et bevis på at jeg ikke hadde forstått India.”⁵⁸

Og slik slutter Eliades dramatiske India-liv. Han planla egentlig å være i landet i ca. to år til, for å få tilstrekkelig teoretisk ballast til doktoravhandlingen. Etter memoarene å dømme var det hans offiserfar som krevde at Mircea returnerte snarest til hjemlandet for å avtjene verneplikten. Planen ble å returnere to år senere, men som kjent skulle han aldri sette sin fot i landet igjen – han beholdt bare trøsten i at ”samme hva som skjer, står det alltid en grotte i Himalaya og venter på meg”.⁵⁹

Indiske lærdommer

Etter hvordan Eliade skulle oppsummere India-tiden 46 år senere, lærte han tre uvurderlige leksjoner i løpet av disse årene. To av dem knytter seg nettopp til våre to hovedtemaer her (den tredje til et viktig sidetema i del 3).

Det første han sikter til er den fysiske oppdagelsen av yoga – så å si *spiritualiseringen av pragmatismen*. Yogaen må (sammen med *tantraen*) definitivt ses på som en videreføring av maskuliniteten og viriliteten fra 20-tallet. Eliade gjenkjente yoga-praksisen som relatert til det han hadde drevet med tidligere (ekstrem disiplin, askese, Papini, etc.) Som nevnt ble Eliade allerede de første månedene i Calcutta klar over eksistensen av en indisk filosofi (eller snarere *åndelig dimensjon*) som var noe *annet* enn den ”klassiske indiske” (forbundet med Vedanta og Upanishadene).⁶⁰ Det som umiddelbart interesserer ham er det ”jordiske” ved yoga, det

⁵⁸ ”A crede că, la 23 de ani, aş fi putut sacrifica istoria şi cultura pentru ’absolut’ era încă o dovadă că nu înţelesesem India.” (Eliade, *Memorii*, 204) Han bemerker altså her at *historien* var noe av det som knøt ham til Romania.

⁵⁹ 18. november 1948 mimrer Eliade nostalgisk i sin dagbok om India-reisen. ”Mon tro hvilken retning mitt liv hadde tatt uten denne indiske erfaringen tidlig i min ungdom – og uten den overbevisningen jeg har beholdt om at samme hva som skjer, står det alltid en grotte i Himalaya og venter på meg.” (”Cum ar fi decurs viaţa mea fără experienţa indiană la începutul tinereţii? Şi siguranţa pe care am păstrat-o de atunci că *orice* s-ar întâmpla există întotdeauna o peşteră în Himalaya care mă aşteaptă...” (Mircea Eliade, *Jurnal 1941-1969* (Bucureşti: Humanitas, 2004), 148-49). Tilfeldig eller ei var dette det aller først Eliade noterte i dagboka etter at *Le mythe de l'éternel retour* var ferdigskrevet! (På direkte spørsmål fra Rocquet i 1977 svarer han at denne grotten fremdeles for ham er ”mitt store håp [...] selve friheten og ensomheten” (”le grand espoir [...] c’est la liberté et la solitude” (Eliade, *L'épreuve*, 78)).

⁶⁰ Eliade var aldri særlig begeistret for disse hindu-skolene, og nevner dem (en passant) som ypperlige representanter for ”monismens filosofi”, både i *L'épreuve du labyrinthe* og i den internasjonale yoga-avhandlingen (se Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, 145, 159.) Monisme var også den fremste hoggestabben for Papini i *Pragmatismo* (hvor den *personlige erfaring* fremheves). Eliade viser også sin skepsis til begrepet *bhakti* – hinduismens betegnelse på ”religiøs dedikasjon”, ofte brukt i forbindelse med monoteisme-liknende anskuelser, idéer om ”Gud” og allmakt.

faktum at ifølge yogaens filosofi ”er ikke mennesket, universet og livet noe illusorisk. Livet er virkelig, verden er virkelig. Og man kan erobre verden, man kan herske over livet.”⁶¹

I memoarene, i forbindelse med hans drøfting av India-oppholdet, bemerker Eliade selv at hans fascinasjon for Papinis ”magiske pragmatisme” nok hadde stor betydning for utviklingen av hans særlige interesse for yoga.⁶² Vi gjenkjenner Papinis pragmatisme også i enda senere refleksjoner rundt yoga: ”Det viktige er ikke å kjenne til systemene av ’betingelser’, men å herske over dem ... [med] kraften til å gjøre en erfaring som tillater kjennskap til menneskekroppens ytterste grenser.”⁶³

Men i den forbindelse nevner han også kontakten med det *virkelige liv*, ”helliggjørelsen av livet”, og et nostalgisk forhold til det jordiske. Dette kan relateres til de utlegningene av yoga han skulle bidra med utover 30-tallet (som vi skal se på i del 3). Men i første omgang kan vi forbinde det med noe han skulle plukke opp, nærmest tilfeldigvis, under sin siste bolk av India-oppholdet. Noe han falt for først etter at den purunge pragmatismen hadde fått seg to ”lærepenger”, både av det *historiske* India (i Calcutta) og av det *evige* (i Himalaya). Eliades sjelelige oppmerksomhet gikk på denne tiden i en melankolsk retning, mot en erkjennelse av den indiske religiøsitetens grunnleggende sans for *naturen*, for ”livet i Kosmos”. Vi snakker da om oppdagelsen av ”det neolittiske [dvs. ’arkaiske’] menneske.”⁶⁴

”I India oppdaget jeg det som jeg senere skulle kaller ’kosmisk religiøsitet’. Det vil si manifestasjonen av det hellige ved kosmiske objekter eller rytmer; et tre, en kilde, våren.”⁶⁵ Eliade skriver at dette er den samme religiøsiteten som de tidlige israelittiske profetene opponerte mot, og innførte en enkelt guddom som viser seg ved å intervenere *i historien*, og ikke ved de kosmiske rytmer. Dagens arkaiske religiøsitet er derimot analog med den man finner i gamle jegersamfunn.

Innførselen av jordbruket ... åpnet for muligheten av en bestemt religiøs erfaring. For eksempel, tilsynekomsten av en forbindelse mellom jordens fruktbarhet og

⁶¹ ”L’homme, l’univers et la vie ne sont pas illusoires. La vie est réelle, le monde est réelle. Et l’on peu conquérir le monde, on peu maîtriser la vie.” (Eliade, *L’épreuve*, 68)

⁶² ”[M]in interesse for yoga, som tre år senere skulle føre meg til India, stammet fra min tillit til menneskets ubegrensede muligheter. ... Det jeg kunne om Papinis ’magiske pragmatisme’ fra før konverteringen hans, forsterket denne tendensen.” (”[I]nteressul pentru yoga, care, trei ani mai târziu, avea să mă ducă în India, ilustra și prelunga credința mea în posibilitățile ilimitate ale omului ... Ceea ce știam despre ’pragmatismul magic’ al lui Papini dinainte de convertire îmi încuraja această tendință.” (Eliade, *Memorii*, 115)

⁶³ ”L’important n’était pas de connaître les systèmes de ’conditionnement’ mais de les maîtriser ... c’est de pouvoir faire une expérience qui permette de connaître les limites du corps humain.” (Eliade, *L’épreuve*, s. 76).

⁶⁴ ”L’homme néolithique” (Eliade, *L’épreuve*, s. 69)

⁶⁵ ”En Inde, j’ai découvert ce que plus tard j’ai appelé la ’religiosité cosmique’. C’est-à-dire la manifestation du sacré à travers des objets ou des rythmes cosmiques ; un arbre, une source, le printemps.” (Eliade, *L’épreuve*, 71)

kvinnens ... [D]et er ennå takket være jordbruket at mennesket har grepet til idéen om sykluser ... og verdsatt sin egen eksistens som integrert i en kosmiske syklus.⁶⁶

Gjennom Eliades to første India-år finner man flere frampek til denne oppdagelsen. Møtet med poeten Rabindranath Tagore under Calcutta-oppholdet, og med en swami i Brahmapura-regionen under Himalaya-tiden (som tok i bruk arkaiske myter om ”livets plante” og ”ungdommens saft”). Etter eget utsagn fikk disse møtene ham til å sakte begripe ”de åndelige røttene til interessen for den organiske verden.”⁶⁷

Men hovedoppdagelsen ble gjort under de siste månedene Eliade tilbrakte i India i 1931, hvorav én uke var i Sahibganj (utenfor Calcutta) blant *santalene*. Santalene var og er et av Indias få og små urfolk – en pre-arisk, pre-dravidisk, *arkaisk* gruppe ”par excellence”.

[Santalene utgjorde] en neolittisk sivilisasjon, fundert på jordbruk, særlig visjonen om det naturlige liv som en syklus knyttet av livet, døden, gjenoppstandelsen; en spesifikt vegetativ syklus som også forvalter menneskelivet, og samtidig konstituerer en modell for det spirituelle liv.⁶⁸

De ”syklusene” Eliade snakker om her, er ikke de hinduistiske konstruerte *yuga*-ene som han skulle omtale senere – snarere sykluser som baserer seg direkte på naturens egen rytmikk. Og ”trærne” han så var ikke de som skulle gro ved hans pragmatiske sperm; tvert imot skulle deres sykliske rytmikk (ideelt sett) ligge til grunn for en religionsform som omfavnet de melankolske følelser. Erfaringen med santalene i India var altså selve grunnspiren til Eliades senere utforming av *arkaisk ontologi*.

Elementer av denne ”agrikulturelle” religiøsitet gjennfant Eliade i Romania og generelt på Balkan, dog i en kristen kontekst (”kosmisk kristendom”). I hans øyne spilte rumenernes urbefolkning dakerne ”den samme rollen i rumensk kultur som pre-ariene spilte i indisk. Bare med den forskjell at der de pre-ariske strata og deres kulturelle uttrykk fremdeles er observerbare i India, mens dakernes kulturelle bidrag i dag bare kan rekonstrueres delvis og

⁶⁶ ”L’invention de l’agriculture ... rendit possible une certaine expérience religieuse. Par exemple, la mise en relation de la fécondité de la terre et de la fécondité de la femme ... [C]’est encore grâce à l’agriculture que l’homme a saisi l’idée du cycle ... et qu’il a valorisé sa propre existence en l’intégrant dans ce cycle cosmique.” (Eliade, *L’épreuve*, 72)

⁶⁷ ”rădăcinile spirituale ale interesului pentru lumea organică” (*Memorii*, 198)

⁶⁸ ”C’était une civilisation néolithique, fondée sur agriculture, notamment la vision du monde de la nature en tant que cycle interrompu de vie, mort, résurrection: cycle spécifique à la végétation, mais qui régit aussi la vie humaine et constitue en même temps un modèle pour la vie spirituelle.” (*L’épreuve*, s. 71) Men i skriftene Eliade begikk under og rett etter India-oppholdet, er det eneste han forteller om santalene at de har en merkelig vane med å spise krokodillekjøtt. (Mircea Eliade, *India. Nopti la Serampore. Secretul doctorului Honigberger* (București: Editura Cartex, 2000), 79-81)

omtrentlig.”⁶⁹ Han så sin oppdagelse som viktig ikke bare for selv å forstå sin hjemlige kulturhistorie, men også for at rumenere skulle forstå andre nasjoners arkaiske uttrykk. Dette *arkaiske* utgjør en basisk enhet som har forent religiøsitet fra Kina til Portugal, fra Skandinavia til Sri Lanka⁷⁰, en spirituell enhet solidarisk med jordbruket; faktisk en folklorisk kultur ”grunnlagt på jordbrukets mysterium”. ”Denne kulturelle enheten var for meg en åpenbaring.”⁷¹ (Uansett var dette en forløper til hans *universelle nasjonalisme*, som vi skal se senere.)

Under sine siste måneder i Calcutta begynner Eliade også så smått å omtale yogaen med ”arkaiske” begreper (”gjenopprettelse av en opprinnelig enhet”⁷²). I et brev skrevet så sent som i 1979 forteller Eliade om at han dro ut sitt opphold i India med de siste månedene i Calcutta for å ”gjensakralisere det historiske øyeblikk”⁷³ Her finner vi uansett den idéen om den genuine religiøsitetens kosmiske natur – som han skulle bryne både med ”nasjonalisme” og ”historie”. Under en rekapitulasjon våren 1944, i Portugal, skulle han tolke det slik at 1928 var året da han la seg til tanken om ”frelse” via organisk *integrasjon*.⁷⁴

Det er altså tydelig at Eliades to inspirasjonsårer, den melankolske (arkaiske) og den pragmatiske (”absolutte”, ”yogiske”, etc.), kan skilles klart fra hverandre under hans avgjørende India-år – samtidig som vi ser at de av og til *blandes*, og opptrer samtidig; som et resultat av Eliades (sporadiske) ønske om å *syntetisere* hele ”det indiske”.

I sin dagbok tretti år senere kommer Eliade med en bemerkning som uansett understreker vårt poeng om *kontrasten* mellom det pragmatiske og det arkaiske/melankolske i India. Han forklarer her sin evige interesse for indernes ”absoluttistiske” filosofi med at de indiske askeser og teknikker åpner opp for å transcendere den menneskelige tilstand; for å gi ”frihet i Kosmos”. Men en slik frihet er en umulighet, for veien til frihet er ikke gitt i Kosmos – Kosmos er nemlig fullt av *lover* om lengsel og periodisk gjentakelse. Og ”i et univers

⁶⁹ ”Dacii ... împliniseră în cultura românească rolul prearienilor. Cu deosebirea că, în timp ce în India aceste straturi preariene și expresiile lor culturale erau încă observabile, aportul dacilor nu putea fi decât incomplet și aproximativ reconstituit.” (Eliade, *Memorii*, 207.) Dakerne er rumenernes myteomspunne forfedre. Dakia var et mektig rike de siste århundrene før Kristus, og omfattet omtrent de områdene som ”România Mare” gjorde i mellomkrigstiden. I 106 e.kr. ble dakerne okkupert av romerne ved keiser Trajan, og dette er bakgrunnen for at rumenerne i dag har latinsk språk og romerske aner.

⁷⁰ Eliade, *L'épreuve*, 60

⁷¹ ”[...]fondée sur le mystère de l'agriculture[...]” ”Cette unité de culture, pour moi, ce fut une révélation.” (Eliade, *L'épreuve*, s. 70). Han hadde altså oppdaget verdien av ”pragmatismen” som et lyn i 1923, med lesningen av Papini, og deretter 7-8 år senere, med et brak, gjenfunnet ”melankolien”, som riktignok skulle få utvikle seg.

⁷² Eliade, *Șantier*, 173

⁷³ Brev til Barbu Brezianu datert 9. januar 1979 (sitert i Ricketts, *The Romanian Roots*, 368).

⁷⁴ Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri 1* (București: Humanitas, 2006), 232

dominert av lover, er absolutt frihet utenkelig.”⁷⁵ Her har han altså overskredet det kosmiske livet (altså den arkaiske ontologien), og utpeker samtidig dets kjennetegn.

Gandhi

En annen (”separat”) erfaring av stor viktighet som Eliade gjorde i India, var møtet med den indiske nasjonalistbevegelsen. Kampene for uavhengighet fra britisk koloniherrredømme toppet seg på begynnelsen av 30-tallet, og satte voldsomt preg på det offentlige liv, særlig under Eliades første periode i Calcutta. Den mest markante grupperingen stod naturligvis under ledelse av Mohandas K. (”Mahatma”) Gandhi og dennes nokså uintellektuelle og aktivistiske ikkevoldsstrategi.

Da Gandhi, sammen med tusener av andre, i mai 1930 ble tatt i en massearrestasjon, fikk Eliade alvorlig øynene opp for de ”spirituelle mulighetene” som lå i bevegelsens politiske aktivitet.⁷⁶ Ikkevolden sammenliknet han både med Kristus og Tolstoj, og ved møtet med britenes hensynsløse, konservative arroganse, erklærte han seg selv som 100% anti-britisk.⁷⁷ Blant Eliades første publiserte artikler etter hjemkomsten finner vi en kritisk og fordømmende artikkel om Rudyard Kipling og hans ”anglo-indiske” visjon for India.⁷⁸ ”I Bhawanipore ropte barn ’White monkey!’ etter meg og kastet stein. Denne forakten og aggresjonen fascinerte meg”⁷⁹, foreller Eliade. Han merket seg at indernes ærefrykt for britene var blitt borte, byttet ut med kamplyst. Men kampen kunne naturligvis ikke utkjempes med vestlige, militærvoldelige midler. For Eliade var uavhengighetskampen i India først og fremst basert på hinduistisk metafysikk.⁸⁰

Denne oppdagelsen av Gandhi var nok en indirekte årsak til at man kan si at melankolien fikk ”overtaket på pragmatismen” i Eliades bevissthet etter årene i India. Men den viktigste årsaken var helt klart oppdagelsen av den universelle arkaiske religiøsitet, som Eliade nok må

⁷⁵ ”Într-un Univers dominat de legi, libertatea absolută este de neconceput.” (Dagboksnotat fra 26. januar 1961. Eliade, *Jurnal 1941-1969*, 397.) Det gjøres her tydelig at arkaisk ontologi slett ikke representerer noe endelig mål eller hjemkomst i Eliades liv.

⁷⁶ ”[J]’ai découvert les possibilités spirituelles de l’activité politique de Gandhi” (Eliade, *L’épreuve*, 67)

⁷⁷ Seks år senere skulle han foreta den samme sammenlikningen med den rumenske Legionærbevegelsen. Forakten for Storbritannia beholdt han langt inn i andre verdenskrig.

⁷⁸ ”Kipling a mințit” – ”Kipling løy”! (i *Vremea*, april 1932).

⁷⁹ ”În Bhawanipore, copiii strigau în urma mea: ‘White monkey’, și uneori zvârleau cu pietre. Disprețul și agresivitatea aceasta mă încântau.” (Eliade, *Memorii*, 185)

⁸⁰ I avisartikkelen ”De vorbă cu un naționalist indian” (”samtale med en indisk nasjonalist”). Trykt i Eliade, *India*, 156

ha erkjent spesielt tydelig i og med hans negative erfaringer med ”virilitet” i Calcutta og Svarga Ashram (hans ”svik mot selve India”).⁸¹

Kulturell nasjonalisme og politisk uro

Når vi når har sett melankoliens foreløpige ”seier” etter fullendelsen av Eliades mest grunnleggende studieår, skal vi la tråden gå videre ved å undersøke *nasjonalismen* slik den vokste frem i Eliade på 1930-tallet, frem mot utviklingen av sympatien for den høyreekstreme Legionærbevegelsen. Vi skal se at nasjonalismen også har ”melankolske” og ”pragmatiske” komponenter – influert av de utviklingene vi har sett hittil. Vi tar utgangspunkt i det jeg har kalt ”kulturell nasjonalisme”, som blir en direkte følge av de *arkaiske* erfaringene i India, og en oppfølger til de nasjonalistiske tendensene som var tilstede sent på 20-tallet. Deretter skal vi se hvordan denne utvikler seg til en ”historisk-elitistisk” nasjonalisme, som søker å integrere Romania i historien, via en intellektuell elites utnyttelse av ”folkets kosmiske religiøsitet” (selv kaller han dette for ”romanianisme”). Til slutt skal vi se på den ”politiske” nasjonalismen, som slår inn nettopp i det Eliade omfavner Legionærbevegelsen, ca. våren 1936.

Eliades kulturelle nasjonalisme, som omfatter årene 1932-34, var altså en umiddelbar virkning av melankoliens ”seier” i India. I utgangspunktet kan den ikke merkes som særlig *nasjonalistisk* på Romanias vegne. Man ser heller ennå ikke på dette tiden noen betydelig influens fra Gandhi. I første omgang merker man først og fremst med hans forandrede begrep om ”kultur” og ”skapelse” (disse ordene brukes som oftest om hverandre). Før India-oppholdet var som vi så ”skapelse” utelukkende knyttet til pragmatisk, anti-melankolsk aktivitet; det virile og maskuline. Men etter erfaringene i India, innser han at skapelse først og fremst konstitueres av en periodisk gjenoppkallelse av det *opprinnelige*. For arkaiske mennesker gjelder dette en religiøs integrasjon i naturen, en gjenoppkallelse av en skapelse som ligger *i naturen*.⁸² *Kultur* er i prinsippet en tilbakevenden til *natur*, til den organiske

⁸¹ Som Ricketts skriver om Eliades ”state of mind” etter hjemkomsten fra India: ”for a vast portion of humankind, the cosmos – perceived symbolically – has satisfied the universal craving for the ‘real’, the ‘sacred’ ... The cosmos – although ‘multiform,’ is perceived as a *unity*, a *universe*, a *whole* that functions in an orderly way ... Cosmic religion is man’s ‘natural religion,’ we might say. But for some persons, this has not been enough. Some have sought an absolute that lies beyond the Cosmos, a One that is not involved in the cosmic round of becoming.” (Ricketts, *The Romanian Roots*, 825)

⁸² Det han ti år senere skulle kalle *arketyper*.

begynnelsen. Når han forlater Himalaya for godt, tenker han at hans kall ikke er å være helgen, men å *skape kultur*.⁸³

Og som vi så var Eliade tent på å arbeide for sitt fedreland. Hans formidling av *generell* nasjonalkultur, altså synet på kultur og skapelse som et ”globalt nasjonalt” anliggende, blir både en videreføring av det ”universelt arkaiske” han snakket om i India, og en forløper til den sterke politiske omfavnelsen av Romania som skulle komme senere. Altså en *universell nasjonalisme*.⁸⁴

Eliade bringte altså nye indiske innsikter med seg inn i den kulturelle aktiviteten i Romania fra 1932 av. Han ønsket å formidle nasjonal kultur, ikke som en absolutt frigjøring, men som en periodisk gjenoppkallelse av opprinnelsen. Denne kulturen er vital, transhistorisk, kosmisk – men først og fremst apolitisk, og *intellektuelt* fundert. Dersom kulturlivet politiseres, vil de *intellektuelle* være uten funksjon, hevdet han. En ”intellektuell” var for Eliade en som er opptatt av *spirituelle* verdier, og som finner politikken banal og ikke verdt å engasjere seg i. De intellektuelle er nemlig de som erfarer livet *direkte*, og som kan grunnlegge ”det nye mennesket” uavhengig av politikken.⁸⁵ Han hadde altså her flere av de samme tankene om ”de intellektuelle” som han hadde om ”de unge” sju år tidligere. Romanias ungdom var han i disse årene tvert imot ganske kritisk til, fordi de hadde sveket sin kulturelle *nasjonal arv*.

Den videre blomstringen av Eliades indiske oppdagelse av den ”agrikulturelle spiritualiteten” førte også til at han begynte å snakke mer og mer favoriserende om den rumenske bondestanden, dens ”reintegrering med naturen”, dens folkløse og ”kosmiske kristendom” (altså kristentro med en del arkaisk religiøs innslag, slik man uansett finner i den rumensk-ortodokse liturgi). Altså ser vi en benyttelse av arkaisk religiøsitet i nasjonalistisk retorikk. Eliade favoriserte stadig det rumenske – men påpekte at alle burde gjøre det med ”sin” nasjonalkultur. I ethvert folkelig religiøst dokument ligger en ”grunnleggende kreativitet” og en ”fantastisk tilstedeværelse” (som den borgerlige, inntørkede kultur i Europa har ignorert til fordel for statiske politisk-materielle verdier).

Det tydeligste fremste eksemplet på den kulturelle nasjonalisme er artikkelen ”Etnisk skapelse og politisk tenkning” fra august 1933. Den kan regnes som Eliades første virkelige nasjonalistiske tekst, og er formulert som et angrep på overflatiske og politiske tendenser i den rumenske kultur, og derav den rumenske kunsts manglende organiske uttrykk.

⁸³ ”Vocația mea era cultura, nu sfințenia.” (Eliade, *Memorii*, 204)

⁸⁴ I 1933 skrev han f.eks. flere artikler med norsk tema, bla. a. om Moltke Moe og Institutt for sammenliknende kulturforskning.

⁸⁵ Ricketts, *The Romanian Roots*, 601.

Man har *konstruert* en måte å se på verden ”rumenskt”, man har altså tenkt politisk, ikke organisk ... Et universelt kunstverk lar seg ikke bygge på noe politisk kriterium, et slikt verk blir skapt fra en etnisk intuisjon, en assosiativ erfaring. Universaliteten i kunsten tilhører det fantastiske, denne irrasjonelle tilstedeværelse som står som basis for enhver skapelse og nærer enhver estetisk følelse.⁸⁶

Selv om Eliade i hovedsak dyrket melankoli og ”estetiske følelser” i 1932-34, ble han ofte overmannet av en hang til pragmatisme. Denne overmanningen forgikk på to måter: Ved en stadig vedvarende innflytelse fra Nae Ionescu, og ved en stadig vedvarende fascinasjon for yoga.

Yoga-interessen fører snart til en erkjennelse av yogaens *melankolske*, kosmiske komponenter. Dette legger grunnen for artikkelen ”Cosmical homology and yoga”, og derfra hans religionsvitenskapelige utvikling fra 1936 frem mot *Le mythe de l'éternel retour*.

Innflytelsen fra Ionescu merker man på denne tiden mest i de ikke-politisk orienterte tekstene, de som søker mer mot en livsfilosofi (finnes i fragmentsamlingen *Solilocvii* og essaysamlingen *Oceanografie*). Til tross for mange indisk inspirerte tanker om vår tids behov for meditasjon og ”transcendens av tid”, er denne filosofien vel så mye underbygd av Ionescu-begrep som ”personlighet” og ”autentisitet”.

Den politiske uroen begynte også å blafre i Romania på denne tiden. ”1933 var det siste året med optimisme”, skriver Vanhaelemeersch, med henvisning til at det mye hatete nasjonalliberale partiet (Partidul Național Liberal) tok over regjeringsmakten til bøndernes parti (Partidul Național Țărănesc)⁸⁷. Dette året begynner også den unge nasjonalistiske stiftelsen Erkeengelen Mikael's Legion å gjøre seg bemerket – også i Eliades liv.

Erkeengelen Mikael's Legion⁸⁸ (også betegnet som ”Jerngarden”, etter en av sine fraksjoner, eller bare ”Legionen”) ble stiftet i 1927 av juristen Corneliu Zelea Codreanu. Legionen ble etterhvert drevet (bla. a.) som et politisk parti, og var det største høyreekstreme partiet i Romania på slutten av 40-tallet. Legionens fremste basis var den rumensk-ortodokse kirkens

⁸⁶ ”S-a construit un fel de a vedea lumea ’românesc’, adică s-a gândit politic, nu organic ... O operă universală nu se poate face pe un criteriu politic; o asemenea operă se creează pornind de la o intuiție etnică ... Universalitatea în artă aparține fantasticului, prezenței aceleia irațională care stă la baza oricărei creții de geniu și nutrește orice emoție estetică.” Mircea Eliade, ”Creație etnică și gândire politică”, i *Textele ”legionare” și despre ”românism”* (Cluj-Napoca: Editura Dacia, 2001), 85. Opprinnelig trykt i *Cuvântul* 9, 3021 (26. august 1933), 1. Eliade fremhever her den melankolsk og agrikulturelt orienterte poeten og filosofen Lucian Blaga, som han hevder er ”den første kunstneren som har tenkt rumensk *uten* å ha tenkt politisk.” (Eliade, *Textele ”legionare”*, 85)

⁸⁷ ”1933 was, in any case, the last of the years of optimism” (Vanhaelemeersch, *A Generation “Without Beliefs”*, 25). PNȚ hadde innført et bortimot velfungerende demokrati, med mye handelsutvekslinger med Vest-Europa, etc. PNL var derimot svært fremmedfiendtlig og proteksjonistisk.

⁸⁸ ”Legiunea Arhangelului Mihail”

liturgi og spiritualitet, med en særlig vekt på det rumenske folkets status som unikt kristent. Dette innebar en sterk anti-semittisme, som ikke bare var rasistisk men også teologisk fundert. Legionen var ansvarlige for en del voldelige opptøyer, særlig i jødiske områder i Iași og București, og var mye i klammeri med regjeringen – men de tiltrakk seg en mengde intellektuelle som medlemmer (i enda sterkere grad enn Eliade gjelder dette forfatterne Emil Cioran, Constantin Noica, Mihai Polihroniade og Haig Acterian⁸⁹). Etter at Codreanu døde i 1940 ble ledelsen overtatt av Horia Sima, som i 1941 gikk inn i en kortvarig regjeringskoalisjon med marskalk Ion Antonescu. Etter at Antonescu vendte seg mot Legionen og ble diktator, smuldret Legionen opp, og de fleste medlemmene flyttet utenlands.⁹⁰

Nae Ionescu skulle bli Eliades fremste bindeledd med Legionen. På tross av sine politiske teorier og ambisjoner, hadde Ionescu under 1920-tallet erklært seg partipolitisk uavhengig. I 1930 støttet han f.eks. kong Carol II offentlig da denne inntrådte – men i 1933 brøt han med etablissementet og begynte å støtte Legionen. Han begynte å kritisere den ferske liberale statsminister Duca offentlig, for dårlig behandling av en del av Legionærene.⁹¹ Men rett etter denne uttalelsen ble Duca drept av en gruppe Legionærer. Den nye statsminister Tătărescu fikk arrestert tusener av Codreanus disipler, og samtidig ble det ”legionære” *Cuvântul* nedlagt.

Eliade forsøkte å ikke la seg rive med av dette. Lenge markerte han seg som politisk nøytral, og som motstander både av kommunismen og av de ulmende høyreekstreme bevegelser i Tyskland og Italia. I samme tonefall uttrykte han også misnøye med den nevnte nihilistiske filosofien som florerte i den unge generasjonens (høyreorienterte) kretser: Nietzsche, Heidegger, Bergson, Spengler, Emil Cioran. Eliade stemplet denne tenkningen som livsfiendtlig, steril og ukreativ.

Men nettopp på grunn av sine generelle ”protest”-holdninger, og hans profesjonelle samarbeid med Nae Ionescu, ble Eliade stadig vekk betegnet som ”fascist” – ofte også av de

⁸⁹ De fleste medlemmene av ”generasjonen” hadde i grunnen noe med Legionen å gjøre, bortsett fra de som holdt seg hos kommunistene. To viktige unntak her var Mihail Sebastian, som var jøde, samt den liberale og franskorienterte forfatter Eugen Ionescu (senere kjent som dramatikerens Eugène Ionesco).

⁹⁰ Legionen gjenoppstod i Romania med liberaliseringen 1990-tallet, om enn i liten skala. Codreanu nyter fremdeles en viss helte- og martyr-status. Det kan bemerkes at Legionen både den gang og nå var basert i Moldavia. Codreanu var født helt nord-øst i landet, og Legionen hadde alltid base i regionens hovedstad Iași. Slik kan man enda mer konkret se dem som en *moldavisk* innflytelse i Eliades liv.

⁹¹ Ducas forgjenger var den liberale og samtidig legionærvennlige Alexandru Vaida-Voevod. Fra 1930 av var Romania et monarki ledet av kong Carol II, som gradvis utover 30-tallet antok mer og mer totalitære holdninger, helt til han abdiserte da Antonescu-regimet tok over i 1940.

som selv tilhørte høyresiden. I september 1933 skrev Eliade to artikler⁹² rettet mot nasjonale pessimismen, som dessuten var sterkt anti-kommunistiske. Eliades tidligere skolekamerat Mihail Polihroniade ble entusiastisk over disse, fordi han tolket det slik at Eliade hadde ”konvertert” til Legionærbevegelsen (som han selv hadde vært medlem av siden året før).⁹³ Polihroniade trykte artiklene i Legionærenes medlemsblad, men Eliade kom med et kraftig motsvar hvor han for det første stemplet all ”konvertering” som noe ynkelig og overflatisk, og for det andre ønsket å unndra seg enhver politisk klassifisering, ”høyre” som ”venstre”⁹⁴.

Vi merker også på denne tiden en så smått begynnende avstandtagen til Ionescu; en erkjennelse fra Eliades side av at hans avhengighet av ham blir en slags tvungen, yrkesmessig rutine. Den nevnte kritikken mot den ”livsfiendtlige” motefilosofien ved Bucureștis universitet, som både Ionescu og hans disipler dyrket, var et tegn på denne distanseringen. Høsten 1933 begynte jo Eliade å arbeide som Ionescus assistent – men han forelesninger dreide seg stort sett rundt orientalske temaer. På mange måter levde han etter India-oppholdet i en ”annen verden” enn sin gamle mentor. Men som han skulle uttrykke det senere, ble Ionescu en ”politisk skjebne” for ham.⁹⁵

Historisk-elitistisk nasjonalisme

Vi skal her se at Eliade nasjonalisme mot midten av 30-tallet utviklet sine intellektualistiske trekk, i tillegg til å få mer *pragmatiske* føringer. En forskjell fra den kulturelle nasjonalismen, er at Eliade her fra ca. 1934 av i sterkere grad fremhevet betydningen av de intellektuelle elitens rolle, og i ikke minst (og i takt med dette) viktigheten av Romanias *integrasjon i historien*. Selv om Eliade fremdeles var anti-politisk, nærmet hans artikler seg stadig sterkere de politiske realiteter. Hans økende interesse for selve Romania virvlet opp politikk raskere enn han angivelig ønsket.

Sammenfatningen av det ”historiske” og det ”politiske”, samt det nasjonalt kreative, rundt midten av 30-tallet, blir av Eliade selv betegnet som ”romanianisme” (”românism”). Selve

⁹² ”A nu mai fi român” (”å ikke lenger være rumensk”) og ”Despre un anumit sentiment al morții” (”om en viss følelse av død”), begge i *Vremea*.

⁹³ Mihail Polihroniade, ”Românismul dlui Mircea Eliade”, i *”Dosarul” Mircea Eliade I (1926-1938)*, redigert av Mircea Handoca (București: Editura Cartea Veche, 1998), 56-59. Opprinnelig trykt i *Axa* 1, 19 (1. oktober 1933), 7. I artikkelen ”De ce sunt intelectualii lași?” (”hvorfor er de intellektuelle late?”) i 1934 beklager han all den støtten Legionen har fått fra landets religiøst orienterte tenkere.

⁹⁴ Artikkelen ”En konversjon til romanismen” (”O convertire la românism”, *Textele” legionare”*, 94-97. Opprinnelig trykt i *Cuvîntul* 9, 59 (22. september 1933), 2)

⁹⁵ Eliade, *Memorii*, 366

begrepet ble på denne tiden brukt av flere politikere på høyresiden, men Eliade fant først og fremst inspirasjon i skriftene til rumenske nasjonalister fra århundret før, altså *encyklopedistene*. Vi ser tydelig at Eliade her følger opp retorikken om å få Romania ”inn på historiens bane” som han hadde brukt om Hasdeu ti år før. En annen forløper er den nevnte artikkelen ”Fortiden”, hvor han fremhever den kollektive fortiden (fremfor den som er objekt for melankolsk lengsel).⁹⁶ Men i motsetning til tidligere fremhever han også at encyklopedistene har fremhevet romanianismen til en universell verdi, altså til noe overpolitisk som Romanias politikere de siste tiårene hadde ”bedervet”. De klassiske romanianistene skapte etter modell fra verdenskunstens halsstarrige mesterverker; de var sanne nasjonalister, og nettopp derfor var de også svært interesserte i andre kulturer, i assimilasjon fra *andre* ”spirituelle økonomier”.⁹⁷ Vi ser altså en slags intellektualisering av den ”universelle nasjonalismen” som opprinnelig ble modellert på *folkets* religiøsitet.

Det intellektuelle perspektivet innebar også en generell *elitisme*, som delvis medførte en motstand mot demokratiet. Én grunn til at Eliade holdt fast på denne, var at han oppfattet demokrati som en utenlandsk (fransk) oppfinnelse, som nærmest imperialistisk ble påtvunget det rumenske folk.⁹⁸ Men han hadde også en stund uttrykt bekymring for den pågående rumenske folkeopplysningen, ”alfabetiseringen”, som man mente ville ødelegge den originale rurale kultur, og innføre en bred ”halvstuderthet”. Heller enn demokratisering av utdanningen ville han ha eliteforskningsinstitutt, og ”la folket velge ut eliten”. Visjonen hans gikk altså ut på å dele befolkningen i ett *virkelig* folk og én *virkelig* elite; ett *kulturskapende* og ett *foredlende* sjikt.

I juli 1935 påpeker han at Romania lett kunne ha unnvært samtlige sosiale klasser bortsett bøndene og den intellektuelle eliten⁹⁹. Det er *eliten* som ved sin skapelse skal integrere seg (og Romania) i historien. *Folket* skal fortsette med sin folkloristiske skapelse, og sin kosmiske kristendom. Staten, som produkt av nasjonen, skal oppmuntre hvert enkelt menneske til å

⁹⁶ ”Trecutul”, i Eliade, *Profetism românesc 1*, 103-6.

⁹⁷ Ved den internasjonale utgivelsen av yoga-avhandlingen i 1936, ble Eliade spurt av en journalist om det muligens ikke kunne være et svik mot rumenske verdier å dedikere seg til indisk filosofi. Eliade så det imidlertid helt motsatt. ”Som rumener – og særlig som en rumener som tror på en positiv skjebne for Romanianismen – har jeg tro på at enhver anstrengelse for å forstå de store problemer i verden, og de som reflekteres av visse religioner, kan være nyttig for alle kulturer, selv de små.” (Ricketts, *The Romanian Roots*, 761) Personlig tok han det faktisk ganske tungt at rumenske kritikere, foruten å være generelt kjølige og uforstående, ikke innså hvilken betydning yoga-studien kunne ha for samtidens Romania. I hans øyne var det var i det hele tatt få som forstod romanianismens universelle betydning.

⁹⁸ I artikkelen ”Piloții orbi” (”blinde piloter”) så sent som i 1937 skriver han at om en god idé noen gang hadde vist seg å være livsfarlig for noen, så er denne gode idéen *demokrati* – og i dette tilfellet var den livsfarlig for Romania (”Piloții orbi”, i *Textele ”legionare”*, 55. Opprinnelig trykt i *Vremea*, 505 (september 1937), 3).

⁹⁹ ”[S]ingurele clase creatoare și absolut necesare României [sunt] țărănimea și elite intelectuale” (”Realități românești”, i *Profetism românesc 2*, 99. Opprinnelig trykt i *Vremea* 8, 399 (16. juni 1935, 6)

skape. Men man skaper jo utfra sine forutsetninger – og *folket* er ikke ment å skape intellektuelle mesterverker. Det er jo *eliten* som skal videreføre folkets geni i sine verker.¹⁰⁰

Her merker vi at hans sjonglering mellom ”eliten” (den kulturelle/intellektuelle eliten, som skaper på det historiske plan, og *integreres i historien*) og ”folket” (det rumenske folket, som skaper på det kosmiske plan, og *integreres i kosmos*) har sin parallell i den senere ambivalensen mellom *historie* og *kosmos*. Der han senere skulle fremheve det kosmiske fullstendig, ser Eliade det på dette tidspunktet som nødvendig at Romania har en *historisk* orientert elite.

Eliades nasjonale visjon rundt midten av 1930-tallet kan oppsummeres slik:

Å skape kjennsgjerninger, å lage historie; å på samme tid være i direkte kontakt, ikke bare med typiske, ikke-historiske, hverdagslige hendelser – men også å ’se’ og oppleve åpenbaringer, og beherske og forfremme dem ... I en historie som *skaper seg selv*, er selve skapelsen det viktige. [forfatterens uthev.]¹⁰¹

Vi ser her en tydelig pragmatisk Ionescu-innflytelse, med begreper som ”kjennsgjerninger” (”fapte”), hverdagslige hendelser, etc. Dessuten en *pragmatisk* bruk av begrepet ”skapelse”, slik som på 20-tallet. Ti år senere skulle han markere nettopp 1934 (da det ovenfor siterte ble skrevet) som en fundamentalt skille i sin karriere: Det var da han begynte å snakke positivt om ”deltakelse i historien”.¹⁰² Denne deltakelsen kan ses på som et nytt oppgjør med det melankolske – men i motsetning til det han lot Papini og maskuliniteten representere, gjøres det denne gang på *nasjonens* vegne. Omtrent ti år senere skulle han også betegne Ionescu som en *historist*, en som vil gi historiens absolutt verdi.¹⁰³

Den historisk-elitistiske nasjonalismen knytter seg altså sterkt til et pragmatisk ideal om *integrasjon i historien*, om å la nasjonen leve i virkeligheten og ikke i ”kategorier”. Men på den annen side ser vi også et mål om å *flykte fra historien* (og entre kosmos) som knytter seg til det melankolske og til en kulturell nasjonalismen. Denne ambivalensen må ses i sammenheng med hans generelle syn på Romania: Det rumenske folket har i hundrevis av år levd *utenfor*, og samtidig under *trykk* fra historien. Når de så søker å *inntre* i historien på egne premisser, vil de da samtidig ”ignorere” den historien som er skapt av *historiens* vinnere

¹⁰⁰ Eksempelene Eliade bruker er poetene Eminescu og Lucian Blaga, i tillegg til skulptøren Constantin Brâncuși og komponisten Gheorghe Enescu.

¹⁰¹ ”a crea fapte, a face istorie; a fi, deci, în contact direct nu numai cu întâmplări tipice, neistorice cotidiene – ci a ’vedea’ și a experimenta întâmplări revelatoare, a le stăpâni și a le promova ... într-o istorie care *se face*, important e însuși procesul creației.” (”Poimîine”, i Eliade, *Profestism Românesc* 2, 27)

¹⁰² Eliade, *Jurnalul portughez* 1, 233.

¹⁰³ For øvrig i same åndedrag som José Ortega y Gasset, som Eliade skulle komme tilbake til i *Le mythe*. ”E semnificativ că atât Nae, cât și Ortega, sunt preocupați de istorie, încercând să acorde istoriei o valoare absolută.” (Eliade, *Jurnalul portughez* 1, 232)

(altså Europas politiske og koloniale eliter: Tyskland, Russland, England, Italia, Frankrike), på Romanias bekostning.¹⁰⁴

Den historisk-elitistiske nasjonalismen var altså produktet av en gradvis (men aldri altoverskyggende) aksept av pragmatismen; mest hentet fra Ionescu, men også fra encyklopedismen. Og anført av en slik slagkraftig nasjonalisme, skulle det ikke mye til før politikken kunne begynne å ”spise ham opp” (som han skulle oppsummere det senere). Kombinasjonen av ”historien” og ”det kosmiske” skulle nemlig finne sitt optimale subjekt i Erkeengelen Mikaels Legion, som nettopp kjempet både for det ”historiske” og det ”ahistoriske” Romania.

Politisk nasjonalisme

Fra 1936 ser man at Eliades nasjonalisme nettopp begynner å bevege seg i denne retningen, mot en samlet nasjonal spirituell frelse. I utgangspunktet må dette ses som en pragmatisk tendens, en intensivering av den historisk nasjonalisme, en forstekning av elitismen, med en stadig sterk innflytelse Ionescu. Men en visjon som toppe det pragmatiske med en grunnleggende følelse av *lengsel*, eller kanskje snarere av *hjemkomst*. Den politiske nasjonalisme peker altså tilbake til det melankolske ved å dyrke en nostalgi mot å forene Romania med en spirituell evighet, foreta en ”forsoning av det rumenske folket med Gud”.¹⁰⁵

Vi ser tegn på denne overgangen i det Eliade begynner å snakke varmt om noe han tidligere hadde vært kritisk til, nemlig *revolusjon*. Eliade mente at Romania vill trenge en revolusjon ”i ånden” med kristendommen som modell. Uten at han nevner navn, sikter han antakelig allerede i desember 1935, i den allerede siterte ”Folk uten misjon?”, til Codreanus evner som politisk leder. Han er stadig litt i tvil om hva som er faktisk mulig. Men ti måneder senere ser vi en klarere optimisme, når han snakker glødende om spirituelle elementer i Romanias politiske liv, med særlig vekt på én karismatisk leder (enda tydeligere at han sikter til Codreanu).¹⁰⁶ Det er tydelig at han her begynte å innse at Legionen er en først og fremst spirituell, og ikke politisk, bevegelse – akkurat som Gandhis nasjonalister.

¹⁰⁴ Heri ser man også et tegn på hans stadig sterkere uttrykte motstand mot den ”historistiske” filosofi – som i alle sine avskygninger er et produkt av historiens vinnere.

¹⁰⁵ ”împăcare România cu Dumnezeu” (”Popor fără misiune?!...”, i *Profetism românesc* 2, 136. Opprinnelig trykt i *Vremea* 8, 416 (desember 1935), 3).

¹⁰⁶ ”Cele două romanii?”, i *Profetism românesc* 2, 170. Opprinnelig trykt i *Vremea* 9, 457 (4. oktober 1936), 9.

Fra sent i 1936 ser vi også hvordan Eliades tidligere motstand mot fascismen og nazismen begynner å mykne. I motsetning til før, begynner han her å hevde at kommunistene må anses som *verre* enn disse, fordi de driver systematisk undertrykking av religiøse og intellektuelle (i Berlin sentrum lar de i alle fall en synagoge stå i fred!).¹⁰⁷

I et møtepunkt mellom det ”melankolske” og det ”pragmatiske” kan vi se to inspirasjonskilder for Eliades vending. Den ene er naturligvis Gandhis revolusjonære ikkevoldsbevegelse, som viste ham at det er mulig å forstå og utnytte politikken religiøst. En annen faktor kan ha vært den gryende Oxford-bevegelsen – som Eliade (på oppdrag fra kong Carol II) personlig besøkte sommeren 1936.¹⁰⁸ I et radioforedrag han holdt samme høst gir han til kjenne sin beundring for denne radikale kristne gruppen (som han fastholder i memoarene). Men han innså at gruppens protestantiske form og røtter ikke ville kunne passe inn i Romania. Det man kunne trengt der, var en *nasjonalt* fundert kristen bevegelse – med *revolusjonære* ambisjoner.

I land der kirken dominerer det spirituelle liv – noe som er tilfellet i f.eks. Romania og andre ortodokse land – må revolusjonen virkeligjøres gjennom kirken ... Men for at den kristne revolusjon skal seire, må ikke vi, det kristne folket, bli sittende med armene krysset i fanget.¹⁰⁹

Etter kort tid innser Eliade at Legionen passer som hånd i handske. De representerer den sanne, umiddelbare kristendom, og ved dem kan Romania muligvis få til det Europa aldri har greidd: en fullstendig kristning.

Og i februar 1937, i artikkelen ”Kommentarer til en ed”¹¹⁰ sammenlikner han ganske riktig legionærene (”gjennomsyret av kristen og tolstojsk ånd”) både med Gandhis bevegelse, og med Oxfordbevegelsen (som riktig nok mangler legionærenes ”munkeaktige askese”). Her er altså at nasjonalismen tar fullstendig over i Eliades visjonære hode.¹¹¹ Eliades jødiske forfattervenn Mihail Sebastian kan i sine dagbøker fortelle om hvordan Eliades kjærlighet til Legionen ”fysisk” viste seg høsten 1936, i flere absurd opphetede diskusjoner. Han kaller ham

¹⁰⁷ ”Meditație asupra arderii catedralelor”, i *Textele ”legionare”*, 39. Opprinnelig trykt i *Vremea* 10, 474 (7. februar 1937), 3.

¹⁰⁸ ”The Oxford Movement” ble startet på 20-tallet av Frank Buchman. Det var en sosial, men individorientert, kristen bevegelse, som forkastet kristne dogmer og formaliteter til fordel for en ”handlingsteologi”.

¹⁰⁹ ”În țările unde Biserica predomină viața spirituală – cum e, bunăoară, cazul României și ale țărilor ortodoxe – revoluția trebuie făcută prin Biserica ... Dar pentru biruința revoluției creștine, noi popor creștin, nu putem sta cu brațele încrucișate.” (”O revoluție creștină la Oxford”, i Mircea Eliade, *Taina Indiei* (București: Editura Icar, 1991), 151. Foredrag opprinnelig holdt i september 1936.)

¹¹⁰ ”Comentarii la un jurământ”, i *Textele ”legionare”*, 46. Opprinnelig *Vremea* 10, 476 (21. februar 1937), 2.

¹¹¹ Som Ricketts skriver om Eliades forandring fra begynnelsen til midten av 30-tallet : ”Eliade’s focus shifted from the individual to society and the nation, from concern for the development of the personality to concern for the upbuilding of national culture.” (Ricketts, *The Romanian Roots*, 882)

katastrofalt naiv, og håper han en dag i fremtiden kan få vist ham sine egne dagsboksnotater, og få Eliade til å rødme av skam over det han nå sier og gjør.

Han står på høyresiden, med alt det innebærer. Under Abyssinia-konflikten [mellom Italia og Etiopia] var han på Italias side. I Spania støtter han Franco, Og her er han for Codreanu. Han prøver bare å skjule det, på klønete vis, i alle fall når han er sammen med meg. Men noen ganger klarer han ikke å holde igjen, og begynner bare å rope, slik som i går.¹¹²

Slik ble den legionære Eliade sette gjennom en genuin anti-fascists øyne. I vår sammenheng må vi dog kunne skille ut og se at Eliades *melankolske* omfavnelse av Legionærbevegelsen nettopp hadde *pragmatiske* (politiske, historiske) beveggrunner, som naturlig nok medførte et engasjement utenfor det rent rumenske. Her ser vi igjen hans tydelige ”diltering” etter Ionescu, som (etter 1933) konsekvent og uforbeholdent støttet de ekstreme høyrepartiene i Europa.

Og det var jo herfra Eliade skulle begynne å føle konsekvensene av sin kamp for Romania – en kamp for spirituell hjemkomst, og samtidig historisk integrasjon. Disse konsekvensene skulle forme det han senere skulle kalle ”historiens lidelser”. Som Țurcanu skriver, var forbrødringen med Legionen nettopp ”begynnelsen på veien som tretten år senere skulle lede til utgivelsen av *Le mythe de l'éternel retour*.”¹¹³

Den antakelig sterkeste manifestasjonen av Eliades legionær-nasjonalisme kom i januar 1937, med en artikkel om to unge legionær-medlemmer som nettopp hadde risikert – og ofret – livet i den spanske borgerkrigen, på Francos side mot kommunistene: Ion Moța og Vasile Marin. Eliade anser krigernes skjebne som en endelig seier over frykten for døden, en tro på en ny fødsel. Han fremhever Moța, som var den eneste troende kristne av dem. Moța gikk i døden utelukkende for *Kristus*, og ikke for noen politisk ideologi. Den menneskelige personlighet, autentisitet, hever seg *i kraft av sin anti-individualitet* over politikken (og dermed over ethvert politisk diktatur). En nasjons frelse er umulig uten offer, mente Eliade. Og Romanias skjebne er nødt til å bli fullbyrdet under korset.¹¹⁴ Ved å ofre seg, nasjonalt eller religiøst, søker man *ikke* å oppnå ”det absolutte”, men å integrere seg i en opprinnelig, dynamisk enhet.

¹¹² 25. september 1936: “He’s a man of the right, with everything that implies. In Abyssinia he was on the side of Italy. In Spain on the side of Franco. Here he is for Codreanu. He just makes an effort – how awkwardly? – to cover this up, at least when he is with me. But sometimes he can’t stop himself, and then he starts shouting as he did yesterday.” Mihail Sebastian, *Journal 1935-1944*, overs. vv Patrick Camiller (London: Pimlico, 2003), 78.

¹¹³ “C’est le début du chemin qui mène vers la publication, treize ans plus tard, du *Mythe de l'éternel retour*” (Florin Țurcanu, *Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire* (Paris: Éditions La Découverte, 2003.), 251).

¹¹⁴ “Ion Moța și Vasile Marin”, i *Textele ”legionare”*, 36-38. Opprinnelig trykt i *Vremea* 10, 472 (24. januar 1937), 2. Verken her eller noe annet sted kan vi imidlertid konkludere med at Eliade var (troende) ”kristen”. Den ortodokse kristendom utgjorde simpelthen Romanias unike spirituelle verdigrunnlag.

Eliade lot seg altså fascinere av *offeret*, som den ultimate legionære handling, hinsides ”elite” og ”folk”. Denne fascinasjonen må ses som en utpreget melankolsk, og definitivt ikke-pragmatisk, komponent. Feiringen av Moța ble et toppunkt for melankoli og legionarisme hos Eliade – men i kraft av å være en del av politikken, representerte den også ytre sett et problematisk forhold til *historien* (som etter hvert skulle vise tenner).

Omtrent samtidig med dette ble også Eliade offisielt medlem av Legionen, som del av en ”innmeldingsbølge” som også talte flere av hans nære venner¹¹⁵. Dette markerte begynnelsen på en tid da han ble stadig mer avhengig av andre menneskers feilbarlighet, og regelrett mistet friheten og muligheten til å ”være sin egen herre”. Denne muligheten var det vel han fikk gradvis tilbake etter krigens slutt og tilbakevendelsen til Paris, men det er ingen tvil om at våren 1937 for Eliade selv markerte et betydelig brudd, da historiens herjinger for alvor begynte å velte over ham og hans spirituelle bevissthet.¹¹⁶

I desember 1937 utkom artikkelen ”Hvorfor tror jeg på legionærbevegelsens seier?”, som Codreanu siterte fra under rettsaken mot ham (og som Eliade selv førte år senere nektet for å ha skrevet!).¹¹⁷ I denne, samt den mer summariske ”Frihet” fra samme tid, fastslår Eliade at Legionærbevegelsen representerer kjærlighet, disiplin, personlighetsutvikling, selvofring og en kristen strid ”mot det tidsbetingede” (”împotriva temporarului”). Alt i alt en *åndelig frihet*, bortenfor ”den biologiske determinismes jernlenker.”¹¹⁸

Bakgrunnen for denne frihetskampen, og for ”offeret”, ble så forklart i artikkelen ”Spøkelser...” i januar 1938, hvor man tydeligst ser hvordan Eliade til syvende og sist ser Legionærbevegelsens virksomhet som en *aksept av det melankolske*. Eliade fremhever her at det rumenske folket har en naturlig ”tragisk følelse”.¹¹⁹ Romania har stadig støtt på det

¹¹⁵ Țurcanu, *Le prisonnier*, 264. Men man bør merke seg, slik Eliades apologeter i noe sterk grad gjør, at Eliade under sin jerngarde-tid befant seg nederst på organisasjonens rangstige, nettopp i forfattergruppen som ble kalt ”Gløden”, et godt stykke under ”aksistene” som faktisk var ideologisk aktive og hadde innflytelse på Kaptein Codreanu. Man måtte ha vært medlem i minst tre år for å rykke opp og bli rettmessig legionær (og *historien* skulle jo sørge for at Eliade aldri kom så langt). (Müller, *Der frihe Mircea Eliade*, 71)

¹¹⁶ Både Țurcanu og *Memorii* opererer med markerte kapitelskille akkurat ved denne tiden. Țurcanus kapittel (1936-1940) heter betegnende nok ”Engagement”, mens Eliade har som overskrift ”Când un scriitor împlinește treizeci de ani”: ”Når en forfatter runder tretti år” – noe som jo ikke skulle finne sted før året etter, men dette understreker i hvert fall at Eliade i retrospekt antydte de ”skjebnesbestemte” bruddene fra et forskutterende perspektiv. Disse refleksjonene fremkommer i foreløpig upubliserte dagboksnotater fra Paris 1945-47 – utlånt av oversetteren Mac Linscott Ricketts.

¹¹⁷ ”De ce cred în biruința mișcării legionare?”, i *Textele ”legionare”*, 63-66. Opprinnelig formulert som svar på et enquête-spørsmål fra avisen *Buna Vestiri* 1, 244 (17. desember 1937), 1-2..

¹¹⁸ ”înfrânge determinisme biologice” (”Libertate”, *Icanor* 3, nr. 5, 1937. Trykt i *Textele ”legionare”*, 68). I essayet ”O anumită libertate” fra 1939 skulle han forklare nøyere denne forståelse av ”frihet”. Frihet er ikke først og fremst rettigheter, frihet til å kunne stå inne for noe. Slik sett var middelalderen ”friere” enn 1800-tallet, skriver Eliade. Den moderne tid er redd for ansvar. (Mircea Eliade, *Fragmentarium* (București: Humanitas, 2004), 114)

¹¹⁹ I 1939 skriver han at rumenerne er ”et av de få europeiske folk som har erfart kontemplasjon i lidelse” (I essayet ”O anumită incapacitate”, i *Fragmentarium*, 132)

tragiske i historien, men hele tiden trodd på en kollektiv overvinnelse. Denne overvinnelsen signaliserer imidlertid ikke noe messiansk paradys etter døden, men en spirituell overvinnelse av historien, så å si et *jordisk* paradys. I motsetning til de fleste ande folk, har rumenerne beholdt en tro på at ”denne jorden ikke er så ond at man ikke på et eller annet tidspunkt, selv her, kan virkeliggjøre en enkel paradysisk lykkosalighet.”¹²⁰ Den historisk skjebne, slik den oppleves til daglig, er for rumenerne *ikke* absolutt, *ikke* definitiv. Virkeligjørelsen av paradiset er derimot en oppfylld av en nasjonal, spirituell skjebne – ikke én gang for alle, men stadig vekk, etter som historiens tragedier kontinuerlig rammer Romania. På dette punktet har Eliades nasjonalistiske optimisme nådd sitt toppunkt ved at han har plassert tanken om *kosmisk liv* på toppen av en pragmatisk, politisk kraft. ”Spøkelser...” blir en definitivt sammenfatning av den kosmiske kristendom – med Ion Moța som ypperste representant!¹²¹

Veien frem mot Eliades legionære sympati, har som vi har sett blitt drevet av *pragmatiske* (historiske og politiske) krefter. Men *selve* ”legionarismen”, slik den fortøner seg ”på toppen”, kjennetegnes av en melankolsk holdning, en lengsel mot en paradysisk frihet for Romania. Den politiske nasjonalismen er altså et produkt av pragmatisme – men representerer samtidig en omfavelse av melankoli, representert ved Legionen.

Tretten år etter

Det eneste tilfellet hvor Eliade har tatt konkret oppgjør med sitt ”politiske” engasjement i Romania, er en artikkel han skrev i 1951 med tittelen ””Politikken spiste hodet hans!””¹²² Som helhet er artikkelen formulert som en kritikk av sovjetmarxismen og hva den på det tidspunktet gjort med Romania. Men samtidig ser han 30-tallets ”forblindelser” som en viktig bakgrunn for dette.

I lys av den politiske virkeligheten som viste seg på 50-tallet, ser Eliade at problemet i grunnen ikke var at generasjonen engasjerte seg for mye i politikken, men at den engasjerte seg for *lite*. ”For oss som utgjorde den ’unge generasjonen’ mellom 1925 og 1935, var

¹²⁰ ”pământul aceasta [...] nu e atât de blestemat încât să nu se poate cândva realiza, chiar aici; o simplă beatitudine paradisiacă.” (”Strigoi...”, i *Textele ”legionare”*, 71. Opprinnelig trykt i *Cuvântul* 15, 3120 (21. januar 1938), 2).

¹²¹ ”Strigoi...”, i *Textele ”legionare”*, 71

¹²² ””I-a mâncat capul politica!...””, i *Împotriva deznădejzii*, 102-106. Opprinnelig trykt i *Îndreptar* 1, 9 (1951), 1, 3.

politikk det samme som et åndelig svik”, mimrer han.¹²³ Man ville for enhver pris ikke bry seg med det politiske, fordi det spirituelle hadde absolutt forrang.

Konsekvensen av dette, var at man overlot de viktige posisjonene til ”uskikkede, opportunist, middelmådige”. ”Legionærbevegelsens suksess blant unge intellektuelle skyldes for en stor del det faktum at den ikke gav seg ut for å være, og ikke oppførte seg som, et politisk parti.”¹²⁴ Den manglende evnen til å skille mellom reell politikk og *dyrking* av politikken (”politicianismul”) gjorde at en hel generasjon ble sneket via bakveien inn i det politiske spill.

Når Eliade bemerker at den legionære generasjonen var for lite politisk, mener han jo på en måte også det motsatte: Ved å bli lurt inn noe ekstremt som han *ikke trodde* var politikk, fikk hans anti-politiske grunnholdninger brått stå ansikt til ansikt med det virkelige liv. Hva dette virkelige livet etter hvert avstedkom med, skal vi se i neste del.

¹²³ ”Pentru noi, cei care alcătuiau ’generația tânără’ între anii 1925-1935, ’politică’ echivala cu o trădare a spiritului.” (Eliade, *Împotriva deznădejdii*, 103)

¹²⁴ ”Succesul Mișcării legionare printre tinerii intelectuali se datorește, în mare parte, faptului că nu părea a fi și nu se comporta ca un ’partid politic’” (Eliade, *Împotriva deznădejdii*, 104)

Kapittel 2: Historiens lidelser

”Historiens lidelser” er et grunnbegrep i *Le mythe de l'éternel retour*, knyttet til den arkaiske ontologien. I dette kapitlet skal vi ta for oss Eliades negative og skjebnesvangre erfaringer fra 1938 og frem mot ferdigstillingen av *Le mythe de l'éternel retour*, og se på hvordan disse kan ”historiens lidelser” fortone seg for Eliade i årene, og hvilke refleksjoner han gjør seg omkring disse. Vi vil se hvordan han ser på disse lidelsene som konsekvenser av sitt nasjonalistiske/politiske engasjement på 30-tallet, men også som ”fritak” fra den pågående politiseringen av verden (altså andre verdenskrig). Vi vil se hvordan dette gir ham muligheten til (igjen) å gjenfinne melankolien fra sin ungdomstid og akseptere den som en fundamental religiøs og kreativ følelse.

Denne drøftelsen vil ta oss fra Eliades uroperiode på slutten av 1930-tallet og gjennom hans eksiltid i England og Portugal, til han slår seg ned i Paris etter andre verdenskrig.

Vi skal først se kort på den dramatiske biografiske utviklingen frem til han begynte arbeidet som diplomat i det krigsnøytrale Portugal 1941. Fra den portugisiske epoken vil vi se først på hvordan den materielle ”lidelsen” fortonet seg gjennom de 54 månedene, deretter vil vi undersøke de tre nye *melankolske* innsiktene som vokste frem som følge av Portugal-oppholdet: anti-historismen, latinismen og ikke minst erkjennelsen av *selve melankolien* og dens fundamentale spirituelle verdi.

Historiens lidelser blir konsekvenser av integrasjon i historien/politikken, og kan delvis sies å forklare hans senere motstand mot historien (for motstand mot historien var ikke tilstede i India; der gledet han seg tvert imot til å omfavne historien i eget hjemland).

Forutanelser

Som en avkobling fra alt det ”politiske” som hadde begynt å snike seg innpå ham sommeren 1937, dro Eliade med sin kone Nina på en omfattende Europaferie. I dagbøkene derfra bringer Eliade flere bemerkningen som tyder på oppbrudd og nytenkning, bla. a. om *melankolien*:

Hvor uhelbredelig middelmådig er ikke den mann som aldri har kjent melankoli i sitt liv! Som bare har følt minnenes feminine tristesse [sic], eller sentimental moldaviske nostalgi; som har sørget over at han ikke er 17 år lenger, eller grått over en gammel presset blomst han fant i en bok... I disse tårer og lengsler åpenbares ikke

melankolien. Melankoli [er] et betydelig erkjennelsesinstrument, det eneste som er i stand til å forstyrre og ryste teologiens imperialistiske sikkerhet¹²⁵

Her kontrasterer han altså en positiv ”melankoli” med ”sentimentalitet/nostalgi”, som da representerer den sykelige tristessen han led under i gymnasieårene. Den sunne melankolien fremhever han som et *erkjennelsesmiddel* – uten at han utdyper det mer; men det kan tydelig relateres til den stolte, kreativ lengsel som knytter seg til nasjonalismen (som han stod midt oppi). Her tar han altså første skritt på veien mot å innrømme at melankolien er en *fruktbar* lengsel, et erkjennelsesmiddel som dyrkes og manifesteres ved kosmisk reintegrasjon.

På vei inn til Trieste minnes han sist han var i de traktene, under en skoletur ti år tidligere. Han reflekterer over betydningen av slike førstegangssopplevelser, deres ”kraft til å skape kosmos” og danne mytiske landskap. Nedover Rhinen reflekterer han over ”liturgisk tid”, over moderne menneskers opplevelse av periodisk gjentatte helligdager.

Ellers bruker han mye plass på å meditere over enkeltstående byer og bygninger. Spesielt Ulm i Tyskland, en by han hadde drømt om siden han så et postkort med bilde av Münsterkatedralen som barn. Han kommenterer den gigantiske kirkens funksjon som *spirituelt midtpunkt* (”verdensakse”) i den vesle byen.

Under vandringer omkring Koblenz ved Rhinen blir han påminnet middelalderens politiske Europa, og hvordan den fortonet seg for kreative individer og ”små” nasjoner. Han gjør vurderinger av historien og det kollektive som virker ekstra desperate sett i lys av det han for tiden gjennomgikk i Romania.

Hvorfra kommer den nedtrykkende følelsen av *historie* som man får ved å se middelalderslott? Når man har dem rundt seg, fornemmer man at mennesket ikke er fritt på jorden – og at mangelen på frihet ikke er noen biologisk lov, men en konsekvens av menneskets deltakelse i historien. Her aner man menneskets ansvar overfor sitt land, sine døde. Et middelalderslott minner en på at en ikke har kommet til verden for selv å bli lykkelig og perfekt, men til å adlyde og tjene. Og denne bevisstheten om tilhørighet til et bestemt kollektiv, er nedtrykkende og kvelende. Her får man den triste åpenbaring at en slik binding forutsetter en uopphørlig strid, en uopphørlig påpasselighet. Et slott kjenner kun én tilstand: årvåkenhet ... Det er nedtrykkende og tragisk, men man skjønner at det ikke er noe å gjøre. Enn så lenge....¹²⁶

¹²⁵ ”How irremediably mediocre is the man who has never in his life known melancholy! Who has known only the feminine sadness of memories, or sentimental Moldavian nostalgia; who has lamented that he was no longer seventeen, or wept on finding a flower pressed in a book many autumns ago.... Not in these tears and nostalgias is melancholy revealed. Melancholy, a major instrument of cognition, the only one capable of disturbing and shaking the imperialistic security of theology....” (Mircea Eliade, *Autobiography: Volume II: Exile's Odyssey*, overs. av Mac Linscott Ricketts (Chicago: Harper & Row, 1988), 44) Disse dagbøkene er blitt offentliggjort som bonuskapittel i den engelske oversettelsen av *Memorii*.

¹²⁶ ”[F]rom whence springs this oppressive sentiment of history which one feels looking at medieval castles? When you are around them you sense that man is not free on earth, and that this lack of freedom is not a

Her ser vi både en skepsis til *historien* og til det kollektivet han var i ferd med å integrere seg i: Legionen. En kritikk både mot den ”historisk-elitistiske” og den ”politiske” nasjonalisme, mer reflektert og framsynt enn det vi finner i ”Spøkelser...” et halvt år senere.

Men allerede i oktober 1937 skulle Eliade komme med en interessant oppfølger til denne bemerkningen, i artikkelen ”Tidlighistorie eller middelalder”. ”Det er lett å observere at moderne europeisk kultur nesten i sin helhet er skapt av de folkene som har hatt en ærerik middelalder”, skriver han, og henviser eksplisitt til Frankrike, Tyskland, Italia og England.¹²⁷ Han betoner tydelig her den antihistorismen som skulle bli sterkere utover 40-tallet, og i samme åndedrag *symbolismens* unike evne til å analysere menneskelig livsoppfattelse.

Veien til Portugal

Som vi nå har sett hadde han en tid hatt bange forutanelser om at det var uro i emning, selvfølgelig langt på vei i tråd med den allmene krigspessimismen. På våren dette året fikk han selv merke den omfattende mediepropaganda mot Legionærene og alle deres venner. I april publiserte flere aviser faksimiler av brev som ”bevis” på at bevegelsen hadde planlagt en landsomfattende voldelig revolusjon. En mengde mer eller mindre sentrale Legionærer ble pågrepet, inkludert både Codreanu og Ionescu.¹²⁸ Flere politirazziaer begynte å finne sted i ekteparet Eliades hjem i București sentrum.¹²⁹ Eliade klarte å gjemme seg, og for en tid

biological law but a consequence of man's participation in history. You sense here man's responsibility to his nation, his dead. The medieval castle reminds you that you haven't come to the earth to be happy or to perfect yourself, but to obey and serve. And this consciousness of belonging to a certain collectivity is oppressive, suffocating. You have here the somber revelation that such an attachment presupposes a ceaseless struggle, a ceaseless awareness. A castle knows but one state: the state of vigilance ... It is oppressive, it is tragic – but you realize there is nothing else to be done. For the time being....” (*Autobiography II*, 56).

¹²⁷ ”Este ușor de observat că aproape în întregime cultura europeană modernă e creația exclusivă a acelor neamuri care au avut un Ev Mediu glorios”. (”Protoistorie sau Ev Mediu”, i *Fragmentarium*, 39. Opprinnelig trykt i *Vremea* 10, 509 (17. oktober 1937), 9.) Eliade påpeker hvordan Romania (og andre ”små” europeiske land, som Norge) ikke har hatt en så ærerik middelalder, men desto viktigere forhistorie og tidlighistorie. Derfor blir disse nasjonene overkjørt og forbigått i vår tid. Han stresser det samme poenget i ”Valorificări ale Evului Mediu”, i desember.

¹²⁸ Codreanu ble etter hvert stilt for militærdomstol, og dømt til tvangsarbeid. Han døde 30. november, kvalt under en fangetransport. Dette på en anklage som var heller tynn, og baserte seg på at Jerngarden var en ”femtekolonne” som stod i ledtog med ”fremmede makter” (vert imot var Legionærene fiendtlig til det meste utenlandsk). Den høyrevridde statsminister Octavian Goga hadde tillatt *Cuvântul* å starte opp igjen i januar. Men nå ble avisen utsatt for sterk sensur, og i april ble den igjen stoppet. (Țurcanu, *Le Prisonnier*, 72-81)

¹²⁹ I en overvintret politirapport fra mai 1938 hvor kommer det frem at Eliade lenge var under overvåkning, for å ha brutt legionærbevegelsens offisielle presseforbud ved å spredt flygeblader med støtte til Codreanu. (Țurcanu, *Le prisonnier*, 285)

rømme ut til en venn på landet. Der fikk han etter hvert høre at Ionescu er blitt offisielt avskjediget fra universitetet – og innså at det også ville gå den veien med ham selv.

14. juli 1938 kom et tydelig brudd: Eliade ble arrestert for sitt engasjement for Legionen, og satt i arbeidsleir.¹³⁰ Dette markerte ”begynnelsen på en serie med ulykker”, som han skulle skrive sju år senere.¹³¹ Herfra skulle han begynner å skjønne alvoret i sitt eget pragmatiske engasjement, med ”historien” og med nasjonens ”intellektuelle elite”.

I memoarene bemerker Eliade at han allerede lenge hadde forutsett at hans generasjons ”tilmålte” tid med frihet ikke kunne vare evig; og derfor hadde sett seg nødt til å være så uhyre produktiv. Hans fremste bekymring var stadig vekk at både han og Romania hadde *dårlig tid* – og at *kulturell skapelse* er viktigere enn noensinne.

Jeg hadde sant å si ikke forestilt meg at vi ville havne i en slik situasjon på grunn av en nasjonalistisk bevegelse jeg hadde vært likegyldig til under min studietid ... Jeg visste at den dagen ville komme da ’historien’ ville hindre meg i å vokse og bli meg selv ... Til forskjell fra de fleste unge trodde ikke jeg på at min generasjon hadde noen politisk skjebne ... Vår skjebne var utelukkende kulturell.¹³²

Vi kan se at Eliade her ante konsekvensene av sin ”legionarisme”, og snudde seg bort fra det politiske. Noen uker før Eliade ble sendt til arbeidsleiren, ble han holdt innesperret på et politikkontor. Her fikk han på et punkt et tilbud om løslatelse mot å signere en erklæring på at han *ikke* hadde noen forbindelser med Legionærene¹³³. Men Eliade nektet å undertegne. Fremdeles anså han seg ikke som noe ”politisk menneske”, og ønsket ikke å skrive under på noe som sikkerhetspolitiet hadde kookt i hop. Hvorfor skulle han – som verken trodde på noen *politisk* skjebne for sin generasjon, eller på Codreanus status som helgen – frasi seg enhver forbindelse med sine venner på en slikt kritisk tidspunkt?, spurte han seg selv (og står fast ved det i memoarene 30 år senere).¹³⁴

¹³⁰ Dette til tross for at Eliades ”venner” i maktapparatet – innenriksminister Armand Călinescu og general Nicolae Condeescu (begge beundrere av Eliades forfatterskap, Condeescu var dessuten en slektning av Nina) – like før hadde forsikret ham om at det ikke fantes grunnlag for anklage, og gitt beskjed om at det ville være trygt for ham å vende hjem.

¹³¹ Eliade, *Jurnalul portughez* 1, 369

¹³² ”E drept, nu-mi închipuisem niciodată că ne vom găsi într-o asemenea situație datorită unei mișcări naționaliste, pe care în vremea studenției mele o privisem ci indiferență și datorită unui rege tânăr. ... Știam că va veni o zi când ’Istoria’ mă va împiedica să cresc și să devin eu însumi. ... Spre deosebire de majoritatea tinerilor, nu credeam că generația mea avea destin politic ... Destinul nostru era exclusiv cultural.” (Eliade, *Memorii*, 343-44) De tidlige forløperne til Legionen, ledet av Codreanu, hadde stor oppslutning i studentmiljøene på 20-tallet, men Eliade hadde vært gjennomgående ignorant overfor dem. Med ”krigsgenerasjonen” menes de som hadde vært unge voksne under første verdenskrig.

¹³³ uoffisielt fikset av Condeescu og Călinescu

¹³⁴ *Memorii*, 347.

Etter et påkjennende forhør ble Eliade i august sendt til i leiren ved Miercurea Ciuc, øst i Transilvania¹³⁵. Eliade unnslopp etter to måneder ved å bli syk, men hjemme i București kom de økonomiske problemene snikende; han hadde jo ikke lenger noe å ”gå til”. Å bare skrive (”uskyldige”) religionshistoriske artikler brakte ikke noe særlig inntekt.

Mot slutten av 1938 brøt krigen ut, men Eliade sterkeste fortvilelser ble i første omgang aktivisert ved at både Călinescu, Condeescu og Nae Ionescu¹³⁶ døde i løpet av kort tid. Midt i de politiske tumultene¹³⁷ (som ikke akkurat la demper på den offentlige korrupsjonen) prøvde Eliade å skaffe seg nye ”venner” med politisk innflytelse. Han siktet aktivt på en stilling i utlandet, og behøvde noen maktpersoner til å fremheve hans *kulturelle* innsats fremfor hans (samfunnsfiendtlige) politiske. Det ble forleggeren Alexandru Rosetti som på kort varsel fikk sendt regjeringen en anbefaling om å plassere Eliade som diplomat i London. Stillingen som rumensk kultursekretær ble sikret raskt, og Eliade sendte en profetisk takk til propagandaminister Giurescu for å ha ”befrikk ham fra døden”.¹³⁸

10. april var Mircea og fru Nina på plass i England. Ambassadearbeidet han ble satt til var ikke omfattende, så han fikk mye fritid – og merket ikke særlig til krigsstemningen før i begynnelsen av september da London ble bombet massivt. I et intervju han gav i București i 1942, skulle han beskrive disse bombeangrepene som en apokalyptisk visjon, hvis eneste naturlige tilsvare egentlig måtte være å trekke seg tilbake til et kloster.¹³⁹ At han på denne tiden så ethvert ulykkestegn som en mulig ”undergang”, er ikke til å tvile på.

¹³⁵ Eliade fikk sone med bla. a. Nae Ionescu. Blant fangene var det mye sosial bønneaktivitet blant fangene, og med henvisning til de kommende tumulter, skriver Eliade tørt: ”Sjelden i den moderne kristendommens historie har faste, bønn og blind tro på en allmektig Gud blitt besvart med mer blod enn her” (Eliade, *Memorii*, 352).

¹³⁶ Trass i bunnløs fortvilelse, kommenterer han i memoarene at Ionescus død ”løste ham fra hans politiske forpliktelser”. Eliade snubler med kisten i begravelsen, og får en overtroens dødsskrekk ifølge rumensk folkelig kristendom betyr dette at man selv vil dø innen et år. I nekrologen i *Vremea* skrev Eliade: ”For den som går bort, betyr døden en ny fødsel, et første skritt for åndens reintegrasjon i en opprinnelig tilstand. Selv kroppen gjenerobrer en ny og større verdighet gjennom døden, fordi den gjeninntre i den kosmiske syklus, frigjort fra den provisoriske form hvor den har kjempet.” (siteret i Ricketts, s. 1092). I 1978 skulle Eliade erklære at dersom han fikk sjansen til å returnere til București igjen, var det første han ville gjøre å dra til kirkegården og legge blomster på gravene til foreldrene, broren, og Nae Ionescu (I brev til Culianu 24. mars, sitert uten referanse i Ted Anton, *Eros, Magic and the Murder of Professor Culianu* (Evanston: Northwestern University Press, 1996), 117).

¹³⁷ Den nye statsminister Gheorghe Argeșanu arrangerer ydmykende henrettelser av legionærer rundt om i landet. Eliade nevner dette kaldt og knapt i memoarene; tolker dem som nødvendige ”kollektive ofringer”. Romania var nødt til å foreta (Eliade, *Memorii*, 367) Her bruker han heller plass på igjen å beskyldte demokraten Călinescu for å ha vært en forløper til kommunistregimet som skulle ta jerngrep ti år senere. Vi må ta det som et tegn på Eliades forvirring og spirituelle/sosiale hjemløshet på denne tiden, at en figur som Armand Călinescu utviklet seg fra ”fiende”, via ”kamerat”, til ”livredder” – og så tilbake til ”forbryter” – på så kort tid.

¹³⁸ Fra Giurescus dagbøker, sitert i Ricketts, *The Romanian Roots*, 1094.

¹³⁹ Ricketts, *The Romanian Roots*, 1114

Romania hadde så langt vært krigsnøytralt, men på høsten kom de med på tysk side – regjert av marskalk Antonescu (samt nevnte Sima, i en såkalt ”nasjonallegionær stat”).¹⁴⁰ Men etter kort tid ble knivingen mellom legionærene og myndighetene gjenopptatt (mye brutalitet fra legionens side, bla. a. de berømte jødemassakrene i București), og Antonescu begynte aktivt å motarbeide Legionen. Sima og hans menn begynte å bli holdt utenfor statsforfatningen og måtte rømme, og Romania blir et enevelde med (den sterkt Hitler-vennlige) Antonescu som hersker. Med disse hendelsene fikk Eliades legionær sympatier en ”ny giv”. For ham var Legionærene stadig de eneste skikkede til å styre Romania. Selv om Antonescu ikke var noen helt, ble Eliades sterke oppfatninger ansett som tvilsomme og fascistoide på London-ambassaden (skal vi tro de bevarte dagbøkene til delegasjonens sjef Dumitru Danielopol).¹⁴¹ På dette tidspunktet var uansett ikke forholdet mellom Romania og Storbritannia særlig solid, så han søkte klokkelig om å bli overført til det nøytrale Portugal som pressesekretær. (I iver og desperasjon sendte Eliade telegrammer rundt til regjeringsvenner for å påskynde – undertegnet ”Leve legionen og kapteinen [Codreanu]”.)

Høsten 1940 begynte Eliade også på to av sine senere storverk: romanen *Noaptea de Sânziene*¹⁴² (hvor legionærtragedien skulle bli en hovedingrediens, om enn i fiksjonert, bearbeidet form), og den ”encyklopedistiske” avhandlingen *Traité d'histoire des religions* (som også skulle influere hans arbeid med *Le mythe de l'éternel retour*).¹⁴³ Først i februar satte ekteparet Eliade seg på flyet til Lisboa. Det skulle bli en ytterst traumatisk reise nedover.¹⁴⁴ Tanken var å være der bare noen uker, og jobbe for å komme seg raskt tilbake til București – men Eliade endte opp med å bli i Portugal gjennom hele krigen.¹⁴⁵

Selv om Eliade skjønnte at det politiske engasjementet var i ferd med å trekke ham ut i ganske utrygge omstendigheter, beholdt han stadig sine nasjonale, ”legionære” følelser. Det vil være rimelig å si at de ”historiens lidelser” som rev ham bort fra sitt opprinnelsesland, er de som

¹⁴⁰ Noe av det lille Eliade skulle minnes fra sommeren 1940, var Romanias to nasjonale ”tap” – Sovjetunionens overtakelse av Bessarabia og det nordlige Bukovina 26. juni, og Wiendiktatet 30. august, som gav Ungarn nordre del av Transilvania.

¹⁴¹ Referert hos Țurcanu, som har fått tilgang til disse. Høsten 1940 holdt Eliade ”foredrag” for diplomater i London om politiets behandling av legionærer før krigen, om konsentrasjonsleirene, og om sin egen status som intellektuelt ”lys” for bevegelsen. Dette sjokkerte mange. Den britiske marinemajor Croghan beskrev Eliade som den rumenske delegasjonens ”fremste nazist”. (Țurcanu, *Le prisonnier*, 305-06) De gjennomgående pro-nazistiske tendenser kan forstås ved at britene stod på Russlands side, men også ved det ”anti-britiske” som hadde vært i ham siden India.

¹⁴² Han bestemte seg for at dette skulle bli ”den største romanen i rumensk litteraturs historie” (modellert etter Tolstojs *Krig og Fred*) – og han fikk ikke avsluttet den før 15 år senere.

¹⁴³ Țurcanu, *Le prisonnier*, 309

¹⁴⁴ I Bristol ble en halvdel av hotellet de sov på truffet (”En illevarslende natt, som fortsatte å hjemsøke meg lenge etterpå” (Eliade, *Memorii*, s. 371)) og på flyplassen måtte de begge gjennom en eviglang, ydmykende sikkerhetskontroll. Under den ni timer lange flyturen tenkte han igjen på at det hele ville ende med ”kollektiv død”.

¹⁴⁵ Mihai Zamfir, ”Mircea Eliade și Portugalia”, i *Jurnalul portughez* 1, 78.

senere skulle trigge utviklingen av en ny melankolsk bevissthet i Portugal. Disse lidelsene markerer også kontinuiteten i hans ambivalente forhold til nasjonen Romania; hans engasjement for de genuint *spirituelle* kreftene og skepsis til de politiske og utenlandsstyrte. (Det var først etter hvert at Eliade skulle reflektere kritisk over sin egen rolle. Under et ”flashback” i de portugisiske dagbøkene forteller han hvordan han under overfarten fra London funderte på hvordan og hvorfor han var blandet opp i dette hensynsløse stormaktsspillet; hvorfor han stadig ble oppfattet som pro-alliert når alt han ønsket var å jobbe for Romanias *uavhengige* interesser.)¹⁴⁶

De fire og et halvt årene i Portugal ble omtumlede for Eliade: han vekslet mellom å bo i Lisboa og i kystforstaden Cascaes, mellom å ha mye og smått diplomatisk arbeid (som presseattaché og ”kulturkonsul”), og mellom sterke personlige ”oppganger” og ”nedganger”; dessverre mest av sistnevnte.

Lidelser i Portugal

I Portugal veller nye intellektuelle lengsler opp i Eliade; ny nasjonalisme, ny erfaring av ”historie”, ny melankoli. Og det er disse vi skal se på i det følgende; hvordan han fornyer nasjonalistiske bevissthet i møte med det portugisiske, og siden hvordan denne nasjonalismen arter seg som en *kamp mot historien*, i møte med historiens lidelser – og siden erkjennelsen av *melankoliens* verdi. Først fortsetter vi å se på de ”historiske lidelsene” som Eliade gjennomgikk, både på det *ytre* og det *indre* plan.

Først og fremst var det jo en krig som raste rundt det nøytrale Portugal. Dette påvirket Eliade sterkt, men påvirkningen knyttet seg nesten utelukkende til Romanias skjebne.¹⁴⁷ ”Jeg er så

¹⁴⁶ Eliade, *Jurnalul portughez 1*, 321.

¹⁴⁷ På slutten av 1941 var det Antonescu lot Romania med på ’operasjon Barbarossa’, for å påvirke Hitler til å skaffe de mistede områdene tilbake. Etter Țurcanus oppfatning var det tvilholdelsen på en anti-russisk holdning og ”logikk” gjennom hele krigen som gjorde at han ”holdt ut” Antonescu-regimet, og stadig heiet på Romania. Eliade tilkjenner sin skuffelse over Portugals ignoranse overfor Bessarabia-røveriet, og over portugisiske katolikker som hyller kommunismen fordi Sovjet kjempet mot Hitler. I Eliades øyne burde Portugal naturlig nok vært Romanias ”latinske brødre”. Dette tok han som kjent også med seg inn i *Le mythe de l'éternel retour*. Senere på 40-tallet begynte Eliade å lære seg russisk delvis utfra et ønske om å overbevise seg selv om at han greidde å skille mellom det russiske folket, litteraturen, etc., og Sovjetunionens offisielle politikk (Eliade, *Memorii*, 402). Zamfir påpeker hvordan Eliade i disse dagbøkene hele tiden makter å holde en suveren distanse til omverdenen, med ”forbløffende politisk klarsyn, og kulturelle kommentarer av det mest dyptgående slag.” (Zamfir, i *Jurnalul portughez 1*, 85)

redd for mitt folks fremtid at hele mitt autonome liv, og mine kreative krefter, suspenderes. [...] Corneliu Codreanu har gjort en fanatisk rumener av meg.”¹⁴⁸

Lengselen til hjemlandet ble under krigsårene stadig blandet opp med en apokalyptisk erkjennelse av at krigens utfall ville gjøre det umulig for ham å returnere – og i oppgangstidene en tanke om at Romania kanskje til syvende og siste var *for lite* for ham.

Hovedbekymringen hans var stadig faren for Romanias kulturelle selvstendighet; som også var automatisk knyttet til *hans egen*. Innerst inne håper han på tysk seier, fordi det motsatte ville føre til at Russland vil gjeninntrre i historien.¹⁴⁹ Han ante at kommunistene før eller senere skulle ta fullstendig grep – og da ville ikke de Legion-involverte intellektuelle stå særlig høyt i kurs. Eliade var overbevist om dette like frem til våren 1945, da det rumenske kommunistpartiet, med karismatiske Ana Pauker i spissen, lyktes i å styrte den midlertidige regjeringen til Cruciada Românismului.¹⁵⁰ Herfra forble Romania kommunistisk, ”russisk” – og dermed absolutt utålelig – resten av Eliades liv.

Hans siste visitt i Romania noensinne, sommeren 1942, ble gjort under deprimerende omstendigheter. Før avreise var han blitt advart av ambassadøren i Lisboa om at Gestapo kom til å være på utkikk etter ham. Han oppsøkte de fleste av sine gamle kontakter, men unngikk jødiske Mihai Sebastian. Dette ikke bare på grunn av spaningen, men fordi han bar på en skam over å ha involvert seg såpass tett med antisemittiske ideologer.¹⁵¹ I ettertid uttrykte han flere ganger sin beklagelse over at Sebastian nok hadde tatt med seg en oppfatning om Eliades ignoranse, og deres brutte vennskap, inn i døden i 1944.

Sebastians død (som ”ironisk nok” ikke kom fra jødeforfølgelsene, men en trafikkulykke) gikk hardt inn på ham, og satte i gang et annet lidelseskretsløp enn selve krigen. Det gjorde også, og i langt sterkere grad, en annen skjebne som endte i 1944: hans kone Ninas. Fra høsten 1943 hadde Nina utviklet livmorhalskreft, og døde ett år etter, bare 44 år gammel.

¹⁴⁸ ”Sunt atât de înspăimântat de viirotul neamului meu, încât toată viața mea autonomă și forța mea de credință sunt suspendate. [...] Corneliu Codreanu a făcut din mine un fanatic român.” (Eliade, *Jurnalul portughez 1*, 155-56)

¹⁴⁹ Innsirklingen rundt Stalingrad tok til i januar 1943, og for Eliade innebar det en flere måneders psykisk krise. Som Zamfir observerer, innså Eliade ”kjappere enn de fleste, og med usentimental klarhet, hva som ville bli Romanias skjebne dersom landet ble okkupert av Sovjetunionen.” ”După Stalingrad, în primele luni ale lui 1943, Mircea Eliade are o cădere psihică adâncă. Realizează – mai repede decât alții și cu o nemiloasă claritate – care va fi soarta României, o dată ocupată de trupele sovietice.” (Zamfir, i *Jurnalul portughez 1*, 70) Etter hvert som han (i sin egen pessimisme) innser at russerne vil vinne krigen og ”oppfylle det moderne menneskets natur”, leser han færre og færre aviser.

¹⁵⁰ Ana Pauker var av jødisk opprinnelse, og en avgjørende pådriver for kommunismen i Romania etter krigen. Utenriksminister til 1952. For Eliade ble hun et symbol på landets forfall, og han brukte henne som modell for en ondsinnet karakter i romanen *Pe strada Mântuleasa* (1967). Cruciada Românismului (”Korstog for romanianismens”) var et nokså høyre-radikalt parti, opprinnelig stiftet som utbrytergruppe fra Legionærene.

¹⁵¹ Legionen var som nevnt sterkt antisemittisk, men Eliade støttet aldri de rasistiske synspunktene.

I løpet av sykdomsperioden måtte de to dra til undersøkelser både i Paris og Berlin, men Nina greidde å holde kreftens alvorlighetsgrad skjult for Eliade i mange måneder. I dagbøkene kommenterer Eliade sorgen over hennes forverrede tilstand sterkt i forbindelse med de ytre, politiske hendelser: som når den røde armé kommer seg over Dnjestr mars, mens britisk-amerikanske styrker går i gang med å bombe București – og Mircea og Nina i et øyeblikk av desperat dødsdrift/vilje til ofring vurderte å flytte tilbake til hjembyen.¹⁵²

Vi må her merke oss at han selv delvis følte personlig skyld for Ninas død. I 1934 hadde Nina foretatt en abort, på anbefaling fra Mircea, og han greide selvfølgelig ikke å la være å tenke på at dette inngrepet kan ha vært en årsak til kreften – i ytterste konsekvens altså at det var hans egen virilitet som hadde felt Nina!¹⁵³

I måneder etter Ninas død var dagbok det eneste Eliade klarte å skrive – noe han til gjengjeld fant gledelig avveksling i. I dagbokbemerkningene fra tiden rundt og etter dødsfallet 20. november, gir Eliade til kjenne en sterk håpløshet overfor historien, og etter hvert nye religiøse erkjennelser. *Historien* er det som forener ham og Nina – derfor tyder hans sjokk over hennes død på at han har ”levd for mye i historien”.

I lengre tid hadde det virket som om jeg vandret i en labyrinth, og etter som tiden gikk ble jeg mer og mer overbevist om at dette var enda en obligatorisk prøvelse, slik så mange kriser de siste årene hadde vært. All desperasjonen, depresjonene og lidelsene hadde en mening: de må forstås som en mengde ’innviende pinsler’, som forbereder meg på den symbolske død og åndelige gjenoppstandelse som jeg var på vei mot. Jeg visste at jeg ikke kunne forbli evig i den tilstanden jeg var i nå. Jeg var ikke lenger den jeg hadde vært ved krigens begynnelse, men samtidig hadde jeg ikke gått inn i noen ny *værensmodus*. Jeg befant meg i en utydelig fase, en overgangsperiode. (Forfatterens uthev.)¹⁵⁴

I uker greidde ikke Eliade å lese noe annet enn Bibelen og bibelkommentarer av Lev Sjestov¹⁵⁵ (etter hvert utvidet med Kierkegaard, Heidegger, Dilthey, samt dagbøkene til André Gide og Julien Green). Det er særlig Sjestov og Kierkegaard som ligger bakenfor Eliades kristent orienterte betraktninger, i form av mange sitater og innfall omkring troen på at *for*

¹⁵² I stedet kom Ninas 17 år gamle datter Adalgiza (”Giza”) over og ble boende hos mor og stefar i Lisboa.

¹⁵³ Eliade, *Jurnalul portughez* 1, 197

¹⁵⁴ ”Mi se părea, de mult, că m-am rătăcit într-un labirint și, cu cât trecea timpul, cu atât mă convingeam că e vorba de încă o încercare inițiativă, așa cum fuseseră multe crize din ultimii ani. Deznădejdie, depresiunile și suferințele de tot felul își aveau un sens: trebuia să le înțeleg ca o seama de ’torturi inițiatice’, pregătind moartea simbolică și reînvierea spirituală către care mă îndreptam. Știam că nu puteam rămâne indefinit în starea în care mă aflam: nu mai eram cel din primul an al războiului, dar încă nu dobândisem încă un *alt mod de a fi*. Mă aflam într-o fază obscură, de tranziție.” (Eliade, *Memorii*, 390) Det kan diskuteres i hvor sterk grad Eliade ble ”gjenfødt” etter årene i Portugal – og Sorin Alexandrescu gjør dette (*Mircea Eliade, dinspre Portugalia* (București: Humanitas, 2006).) Det kan også ses i forhold til Eliade senere (og tidligere) teorier om religiøse overgangsriter.

¹⁵⁵ Lev Sjestov (1866-1938) var en ukrainsk-jødisk filosof, sterkt påvirket av Kierkegaard.

*Gud er alt mulig.*¹⁵⁶ Eliade beundrer Kierkegaard, som i det store revolusjonsåret 1848 skrev at han regner sin atskillelse fra forloveden Regine Olsen som en mer gjennomgripende historisk begivenhet enn Aleksander den Stores liv. Eliades eget tap av Nina overgår selv alle de nasjonale katastrofene (for Romania) som har funnet sted etter 1940. Han gjenkjenner fortvilelsen han hadde opparbeidet seg de siste seks årene som først og fremst en sorg over *tiden som går*; altså en melankoli, som får ham til å tenke seg et ønske om at han og Nina ikke var gift, en lengsel tilbake til før de møttes. Sørensen ulykke var først og fremst at han *møtte* Regine, tenker han. Og tilsvarende var hans egen ”ulykkesdag” ikke da Nina døde, men 1. juledag 1932: dagen da deres vennskap forvandlet seg til kjærlighet.¹⁵⁷

Utfra dette spår han (rimelig profetisk) at han i årene fremover, nesten samme hva som skjer, vil få mye kritikk for å ikke ta hensyn til politiske og sosiale problemer. Men han klarer ikke å bry seg. ”For meg reduseres *det historiske øyeblikk* til 20. november 1944.”¹⁵⁸ Og hvis man, som Kierkegaard, er en troende kristen, er alt mulig: å ta bort fortiden, skape en evig, frydefull nåtid – slik at Nina og han igjen skal oppstå sammen.

Og i de ti månedene før han dro til Paris, så han kristentroen som eneste mulighet for seg selv – fordi han etter eget utsagn ikke hadde noen *arketyper* å gjenta.¹⁵⁹ Vi ser altså her tegn på at *kristendommen* er en form for pragmatisme – tro på absolutt frelse ved en allmektig Gud – som man i sin mest akosmiske desperasjon kan søke trøst i¹⁶⁰. Dette poenget skulle han ta opp igjen i *Le mythe*.

¹⁵⁶ Som fra Sjestovs *Athen og Jerusalem*, nyttårsaften 1944: ”Vi må frigjøre oss fra fortiden, vi må transformere det som har skjedd til det som ikke har skjedd” (Eliade, *Jurnalul portughez 1*, 280). Dette er rett og slett en betraktning i tråd med den arkaiske ontologi.

¹⁵⁷ Eliade, *Jurnalul portughez 1*, 319

¹⁵⁸ ”Pentru mine, momentul istoric se reduce la 20 noiembrie 1944.” (Eliade, *Jurnalul portughez 1*, 306)

¹⁵⁹ Dette begrepet ble begynt tatt i bruk i de religionsvitenskapelige tekstene på denne tiden (se del 3).

¹⁶⁰ Denne tiden var nok det nærmeste Eliade noensinne kom å være en Gudstroende (en mer personlig og bibeltro tilnærming til troen enn den ”nasjonale” kristendommen han hadde vært innom tidligere). 13. januar 1945 skriver han: ”Dersom marxismen vinner og kristendommen taper, viser dét at menneskeheten ikke er i stand til å opprettholde det paradokset det vil si å *være menneske*.” Han hadde også kritiske og vantro bemerkninger å komme med, f.eks. mot kristendommens opphengthet i lidelse. Dessuten distanserer han seg fra Kierkegaards tanke om at det å tro, på tross av det absurde, per se er et *martyrium*. Tenker snarere troen som en skapende handling – på dette punktet er han mer på linje med Sjestov og dennes betoning av *troens kreative kraft*. Merker seg Pauli ord, i brevene til Titus og Filemon, om at man blir ”gjenfødt ved troen”. 21. februar skulle han hevde at enhver vil møte nettopp det de tror på etter døden (en idé allerede ”luftet” i *Întoarcerea din Rai*). Tror man på en eksistens etter døden, så får man den. Er man ikke-troende, møter man tomhet. (Eliade, *Jurnalul portughez 1*, 299) Kanskje var det derfor Eliade var så opptatt av kristendom rundt Ninas død – fordi hun var en ”vanlig” ortodoks troende? Vi skal uansett se at denne *absolutte troen* har sammen motivasjon som den arkaiske ontologi.

Kritikk av "historismen"

Som vi så i hans "meditasjoner" fra sommeren 1937, slo Eliade fast at historismen, dvs. hele den historiske bevisstheten som sådan, er et produkt av de nasjoner som har hatt og stadig lever på en ærverdig og kulturelt fruktbar *middelalder*: Frankrike, Tyskland, Italia, England. "Historisme" blir dermed redusert til det disse elitenasjonene definerer som historie, deres ignoranse overfor alternative historieforløp og symbolske virkeligheter. Eliades kritikk av historismen er ikke spesielt velfundert, men han tok den med seg herfra, gjennom de kommende årene og frem til en formulering i *Le mythe de l'éternel retour*.

I sammenheng med Eliades resepsjon av kristendommen, må vi se hans forhold til "historismen", som også begynner å tre alvorlig fram under Portugal-årene. Eliades skepsis til de store filosofiske systemer hadde tidligere dukket opp sporadisk i hans ungdomsskrifter. Sommeren 1944 gir Eliade uttrykk for et ønske om å konkretisere et "oppgjør" med Hegel og historismen. *Historisiteten*, som Hegel gjør til bakerste horisont for den historiske eksistensen, er i grunnen ikke til å skille fra lidelser.¹⁶¹ Han ønsker stadig å slåss med Hegel ved å gi det moderne menneske en *invitasjon til den absolutte frihet*.¹⁶²

I Portugal-dagbøkene kommer Eliade stadig med nye angrep på "historister" som Heidegger og Dilthey. Dette fordi de overfokuserer på mennesket som historisk vesen – men også fordi filosofien deres utelukkende henvender seg til det *moderne* mennesket; vår tids europeere, som har "vitenskapen og kulturen i ryggen".

Hvorfor tar man alltid det fordervede menneske, vår tids europeiske menneske, som objekt? Hvorfor anerkjenner man ikke viktigheten av *andre menneskers* frigjøringskapasitet, vilje til å skape, mulighet til å transcendere 'menneskets fall'?"¹⁶³

Eliade mener altså at moderne historiefilosofier ikke kan pretendere å snakke om *mennesket* generelt uten å ta virkelighetsoppfatningen til det "før-historistiske" menneske inn i beregningen – det "agrikulturelt religiøse" menneske som Eliade oppdaget i India, og som han

¹⁶¹ Țurcanus formulering, en kommentar til dagbøkene fra våren 1944: "L'historicité [...] finit par se confondre avec la terreur" (Țurcanu, *Le prisonnier*, 340).

¹⁶² Eliade, *Jurnalul portughez 1*, 283. Sommeren 1945 påpeker han at det moderne mennesket lider av *kosmofobi*.

¹⁶³ "De ce să luăm întotdeauna ca obiect omul decăzut, omul european de astăzi? De ce să nu țin seama și de capacitatea de libertate a altor oameni, de voința lor creatoare, de posibilitățile lor de a transcende 'caderea omului'?" Eliade, *Jurnalul portughez 1*, s. 282 Begrepet "fordervet" brukte han også i artikkelen "Simbolismul Arborelui Sacru" i 1939 (se kapittel 3).

på denne tiden skulle begynne å betegne som *arkaisk*.¹⁶⁴ Hovedgrunnen til dette var altså at det moderne, historiske menneske ikke har tilstrekkelig evner til å "skape", til å frigjøre seg fra historiens lidelser.

For Eliade bunner historismen genealogisk i den tidlige jødedommens "historisering": For hva det "arkaiske menneske" angår, finner han ingen god fremstilling (eller trøst) i en urgammel bibelfigur som Job. Job får aldri *begynne på nytt*, regner historien: han får bare nye "ting" av Gud, og erkjenner selv at det bare er Gud som kan hjelpe ham med å overvinne det forgjengelige. Eliade påpeker at både Job og Abraham (som bla. a. Kierkegaard benytter som ureksempler) representerer et svært *begrenset* bilde av arkaiske mennesker, i det de allerede har *tilbakelagt* stadiet for repetisjon av riter. Han slår fast at han vil vie den da allerede planlagte *Le mythe* til å påminne det moderne mennesket om dette.¹⁶⁵

I sammenheng med at Eliade innser Kierkegaards "historistiske" begrensninger, kan vi også se hans motstand mot *eksistensialismen*, som han faktisk bunter sammen med "historisme" i *Le mythe* (ut fra at de begge oppmuntrer mennesket til å "skape seg selv i historiens skjød"). Eliades fremste kritikk av eksistensialismen, går på at den er en moderne trivialisering av eldgamle metafysiske spørsmål. Den baserer seg på den moderne individualistiske forståelsene av autenticitet, som noe som er "vårt eget", og ikke repeterbart – altså en dyrkelse av *historien* (og en fullstendig nedvurdering av naturen). Eksistenstenkingen i vår tid ender opp som en moderne trendfilosofi, med et fokus på å *finne seg selv* som kan ende i den vanvittige erkjennelsen at menneskelivet *grunnleggende sett er noe negativt*.¹⁶⁶ Inn i dette kan vi igjen se kimen av en kritisk holdning til Ionescus pragmatiske gestalt.

¹⁶⁴ Her bruker han faktisk dette begrepet: "omeniri arhaice".

¹⁶⁵ Eliade, *Jurnalul portughez 1*, 284 6. januar 1945 benevner han erkjennelsen av historiefornektelsen i de arkaiske samfunn som "en av sine ferskeste oppdagelser". Det er altså tydelig at han sikter på å begynne på noe helt nytt ved å skrive *Le mythe*, en overskridelse både av kristendom og vestlig teologi. Stadig ser vi også hvordan Eliade mer og mer snakker om sin egen "livsoppgave" i sammenheng med den arkaiske verdens metafysiske gyldighet.

¹⁶⁶ I Portugal kaller han en formulering fra Kierkegaards *Skyldig? – Ikke skyldig?* for "en av de vakreste definisjonene på eksistensialisme." (Eliade, *Jurnalul portughez 1*, 336-7), og påpeker senere at Tolstojs *Ivan Iljitsjs død* "foregriper hele den eksistensialistiske filosofien." (Eliade, *Jurnalul portughez 1*, 365.) I selvbioografien, og ikke minst (de uutgitte) Paris-dagbøkene, kommenterer Eliade sin opplevelse av Jean-Paul Sartre oktober 1945, i aksjon med det klassiske foredraget "Eksistensialisme er humanisme". I Eliades ører bringer han kun eldgammelt nytt, krydret med tidsånden innen psykologi og historie; og som skapt for lettvinde sitater. Eliade drister seg dessuten til å hevde at han selv hadde vært med å danne "eksistensialistisk bevegelse", femten år tidligere, nemlig Criterion-gruppen i București! I likhet med Sartre, Camus, de Beauvoir, Jean Wahl, etc., drev criterionistene med en blanding av (livs)filosofi, essays, skjønnlitteratur, journalistisk og akademisk arbeid. Også de vektla autenticitet, direkte erfaring, selvbioграфи, beklennelser, transcendens av "universitetssituasjonen", kontakt med et ungt publikum, etc Med tydelig bitterhet hevder Eliade at dersom de unge rumenerne hadde publisert på et større språk, ville de vært Sartres gudfedre i dag; altså nok et tegn på at Eliades fremste ankepunkt mot Sartre&co var deres faktisk status som "motefenomen". Eliade uttrykker også misnøye med de franske eksistensialistenes fiksjonslitteratur. Både Sartres *Kvalmen* og Camus' *Pesten* karakteriserer han som middelmådige og slurvete – fordi de tar med to fingre i temaer som "egentlig krever 800

”Latinismen”

Forbundet med det nevnte fortvilte engasjementet i Romanias krigsskjebne, finner vi en annen nostalgisk betont pasjon som konstituerte Eliades nasjonalisme i disse årene: *latinismen*. Noe av det første Eliade satt i gang med etter han flyttet til Lisboa, var å lære seg portugisisk, og sette seg inn i Portugals litteratur og historie. Dette opptok ham med stadig økende interesse og begeistring, samtidig som han ble kjent med en rekke fremstående iberiske intellektuelle.¹⁶⁷ Han begynner å snakke om det ”latinske geni” – i dagbøkene, men også i flere artikler. Disse inkluderer mest typisk en sammenlikning mellom Eminescu og Portugals nasjonalskald Camões, og ikke minst én av det rumenske begrepet ”dor” med portugisernes ”saudade” (uoversettelig; en slags vemodig lengsel, ”nasjonal melankoli”). Den sistnevnte artikkelen er systematisk sammenlikning av de to begrepene bruk i litteratur og dagligtale, uten personlig temperament eller bekjennelser.

”Latinismen” blir en slags ny ”romanianisme” – men med svakere betoning av det ”politiske”; snarere et tilbaketog til den kulturelle nasjonalisme, med en erkjennesle av *kulturen* som et uttrykk for melankoli. Den rumenske kultur besitter noe universelt felles med de andre latinske kulturene – i første rekke Portugal, men også Spania og Italia. I forhold til det dominerende *franske*, er de alle meget undervurderte. Det de har felles er en unik evne til å forvandle naturen og livet til spirituelle verdier; ”det melankolske begjær for reintegrasjon med kosmos”.¹⁶⁸

I Portugal får han skrevet to ”latinistiske” verker, utgitt henholdsvis på portugisisk og rumensk. Først en kortfattet gjennomgang av Romanias historie: *Os Romenos, Latinos do Oriente* (”rumenerne, Orientens latinere”). En bok om Portugals historie skriver han også, som munner ut i en feiring av det nylig innførte ”religiøse” regimet til diktatoren António de

sider og en forfatter av Dostojevskijs kaliber”. Eliade tenker selvfølgelig på det han selv nettopp har vært igjennom, og på den *spirituelle* eksistensielle litteraturens evige forrang (dette kommer fram i de upubliserte Paris-dagbøkene). Dermed blir det villedende å slå fast innflytelse fra den tidlige franske eksistensialismen på Eliades senere verker, slik Koos Linders gjør (”Het is dus niet verwonderlijk dat zowel in het literaire wetenschappelijke werk van Eliade invloed van het vroege Franse existensialisme te bespeuren zijn.” (”Mircea Eliade, een universele Roemeen”, i Jan Willem Bos/Sorin Alexandrescu/André Kom/Cornelia Golna (red.), *Twaalf jaar Roemenië Bulletin* (Leidedorp, 2007), 572)).

¹⁶⁷ Særlig ”historisten” José Ortega y Gasset, og Eugenio d’Ors.

¹⁶⁸ ”O dorință melancolică de reintegrare a Cosmosului” (Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri* 2 (București: Humanitas, 2006), 300) Bindet inneholder alle Eliades ikke-faglige skrifter 1940-45.

Oliveira Salazar, og får tittelen *Salazar și revoluția din Portugalia* ("Salazar og revolusjonen i Portugal").

I *Os Romenos* skriver Eliade at den pågående krigen mot Russland er en krig for Europa, for Romanias del utkjempet for munningen av Donau. Romanias kamp er uhyre viktig for hele kontinentet! I denne boka utlegger Eliade også essensene av rumensk kultur – ortodoksien, eventyrene ("Miorița", "Mester Manole"), alrune-folklore, alle dikterne (som drikker av en nasjonal inspirasjons-fontene). Eliade fremhever også, som tittelen tilsier, Romanias status som bindeledd mellom "orienten" og det "latinske".¹⁶⁹

Salazar-boken skrev han svært raskt, og etter sigende for å bringe Romania og Portugal nærmere hverandre. Med denne studien introduseres det politiske i "latinismen": ifølge forordet ble boken skrevet for å få svar på om en spirituell revolusjon er mulig. Svaret hans er ubetinget ja. Han tolket Portugals historie ved de samme mønstrene som Romanias: generasjoner, spirituelle revolusjoner. Salazar var, som Nae Ionescu, en som trodde på "det åndeliges forrang", og baserte seg på en visjon om et Portugal basert på nasjonale tradisjoner, ikke på import fra Paris eller London.¹⁷⁰ Etter at både Ionescu og Codreanu (og forsåvidt Legionen, slik han hadde beundret den) var borte, og det meste av Europa var underlagt "bedervende" ideologier, var kanskje Portugals diktator den han kunne sette sin lit til, en slags intellektuell¹⁷¹ representant for latinismen. Eliades interesse for Salazar har lenge vært en gåte for forskerne, og i dagbøkene i tiden etter boken utkom (sommeren 1941) skriver han flere ganger at han angret dypt på at han ikke brukte sin tid på å skrive en lengre studie av Camões i stedet.

Men denne nyvakte interessen for en "latinsk" orientert nostalgisk patriotisme, som vi her har sett, er i alle fall et tegn på at den *kulturelle* nasjonalisme ikke stod for fall i Eliades bevissthet. Som vi skal se i det følgende, fikk derimot den melankolske grunnstemning et fundamentalt oppsving i Portugal-årene.

¹⁶⁹ Müller påpeker at dette er en posisjonering midt imellom det "tradisjonalistiske" (Ionescu, Crăinic) og det modernistiske i Romanias 1930-talls åndsliv. (Müller, *Der frühe Mircea Eliade*, 46).

¹⁷⁰ Eliade, *Jurnalul portughez* 2, 15. I juli 1942, etter at Salazar utkom, fikk han møte diktatoren – riktignok i rent diplomatisk øyemed. Eliade forteller at han spurte diktatoren om revolusjonen ikke kunne ha funnet sted hvis ikke demokratiet på forhånd hadde endt i slik et kaos? Salazar svarte at *det historiske øyeblikk* gjorde revolusjonen *mulig*, men skapte den ikke. (Eliade, *Jurnalul portughez* 1, 128)

¹⁷¹ I motsetning til de øvrige diktatorer i Europa på denne tiden var Salazar nokså intellektuelt anlagt (utdannet jurist) og dypt, aktivt religiøs (katolikk). Dessuten regnes hans regime som såpass "mildt" i forhold til Francos og Mussolinis, at mange vil vegre seg fra å definere ham som fascist.

Melankoli

Melankolien ble med tiden viktig for Eliade i Portugal. Som vi har sett, innebar både Ninas død og særlig ”latinismen” en viss omfavnelse av nostalgiske følelser – både på nasjonale og ”personlige” vegne. Allerede få dager etter ankomsten i Lisboa, erkjenner han at *fortidens* faktum er det klareste tegnet på han at han er menneske.

Jeg møter her den samme nostalgien for den forsvunne verdens tapte paradisi:
Badebyer fra mine foreldres tid, det halvvirkelige livet som kun fant sted i
sommermånedene, venner, idyll, uhildet ensomhet; militærmusikk på
søndagsettermiddagene i paviljongen i midten av parken; feiringer, ball, lavalamper,
konfetti.¹⁷²

I Portugal-årene skulle Eliade dele inn sine indre kvaler i to: melankolien og fortvilelsen på den ene siden, og *nevrastenien* (som inkluderte et tidvis sykelig erotisk begjær) på den andre. Dette kan vi se på som en ny polarisering av ”melankolien” og ”det absolute”: De melankolske følelsene representerer lengsel og nostalgi – mens *nevrastenien* er en aktiviserende angst, som har klare trekk av virilitet og pragmatisme. Eliade reagerer ofte krast på sine egne melankolske følelser, og prøver på et tidspunkt å kjempe mot dem ved å ta opp gamle kunster; ved å gjenleve ”den tristessen jeg hadde mellom 16 og 22”.¹⁷³ Melankolien er uansett den følelsen som er mest fremtredende.

I den nevnte artikkelen ”*Dor* – den rumenske *saudade*” fra desember 1942 kommer Eliade imidlertid med en av sine beste forklaringer nettopp på det vi kaller *melankoli*, som her beveger seg hinsides enhver ”latinistisk” tilknytning:

[F]ølelsen av sjelens atskillelse fra sin Gud, opplevelsen av ensomhet
uutholdeliggjort ved minnet om det helliges tilstedeværelse ... den vanskelig
definerte sjelstilstanden hvor man ikke er tilfreds med det nåværende, hvor man ikke
kan leve i øyeblikket, men føler seg trukket av fortiden, mot et tapt sted eller et
drømmelandskap ... uttrykker ikke bare komplekse følelser av kjærlighet og
ensomhet, men også av konkret og presis lengsel.¹⁷⁴

¹⁷² ”Mă întâmpină aici nostalgia aceluiași paradis pierdut al lumilor înecate: Orașe de băi de pe timpul părinților mei, viața aceea semireală care durează doar lunile de vară, prietenii, idile, preumblări solitare; și muzica militară a după-amiezilor de duminică, în chioșcul din mijlocul parcului; serbările, balurile, lampioanele de hârtie, confetti.” (Eliade, *Jurnal 1941-1969*, 11)

¹⁷³ Han gjenoppfrisker dessuten ”virile” forbilder han hadde hatt femten år tidligere: Kierkegaard, Goethe, Miguel de Unamuno, og Marcelino Menéndez y Pelayo (spansk ”encyklopedisk” historiker, som i Eliades øyne var en av de få på 1800-tallet som greidde å motstå ”historismen”).

¹⁷⁴ ”experiența despărțirii sufletului de Dumnezeu sau, experiența singurătății devenite și mai insuportabilă prin amintirea prezenței divine ... starea sufletească, greu de definit, a celui care nu este mulțumit cu prezentul, a celui care nu poate trăi momentul, ci se simte atras de trecut, de un loc depărtat ori de un peisaj de vis ... nu exprimă numai sentimentele complexe de iubire și singurătate, ci și pe acela de dorință concretă și precisă.” (Eliade, *Jurnalul portughez* 2, 329-35)

Han legger dessuten til at mennesket, ved å gjøre seg til venns med denne lengselen kan opphøre å være alene, og overkomme ensomheten.¹⁷⁵ Selv om han her skriver i generelle vendinger, og i grunnen følger opp forskjønnelsen av rumensk folkløse fra ti år tidligere, er dette tegnet på at Eliade anerkjenner en fundamental frihet i selve melankolien. Ganske snart skulle dette utvikle seg til formuleringen av arkaisk ontologi.

Slik Zamfir ser det, førte de ”portugisiske plagene” Eliade på vei mot essensielle sannheter.¹⁷⁶ Eliades internasjonale og faglige vekst kunne ikke i de senere tiår funnet sted uten en ”meditasjon i lidelse”.¹⁷⁷ Utover i 1943-44 ser vi en sterkere *aksept* av melankolien, av den moldaviske åre, manifestere seg. Eliade erkjenner seg selv som religiøs i kraft av sin lidenskap for evige religiøse former og symboler. ”Jeg tenker at mitt religiøse kall virkeliggjøres ved å vise frem den erfaringsmessige verdien av materielle, ’døde’ ting. En spiral eller et ’livstre’ er for meg like fulle av det hellige som et [ortodokskristent] ikon.”¹⁷⁸ Denne lidenskapen identifiseres med melankoli – den samme melankolien som han hadde strevd med i alle år. Allerede desember 1942 foretok han følgende oppsummering:

Verken i min ungdom eller i tiden etterpå, på universitetet, formodet jeg at mine melankolske kriser kunne ha noen metafysisk funksjon. Jeg regnet dem da bare som sene manifestasjoner av en sentimentalisme forbundet med barndom og barndomsminner. Først de siste årene, når jeg har kunnet observere bedre disse krisene og følge deres intime resonans, har jeg blitt overbevist om at de hører hjemme på et annet nivå enn det ’sentimentalistiske’ (slik jeg antok fra 1922 til 1928), og at de har sitt opphav i en intuisjon av mystisk eller metafysisk natur. Jeg begynner nå å tro at disse krisene utgjør min reelle form for religiøs erfaring.¹⁷⁹

¹⁷⁵ ”Într-un anumit sens, întovărășit de *dor*, omul încetează de a fi sungur, își depășește solitudinea.” (Eliade, *Jurnalul portughez* 2, 333)

¹⁷⁶ Zamfir, i *Jurnalul portughez* 1, 76.

¹⁷⁷ Eliade, *Jurnalul portughez* 1, 91 (”meditație în suferință de aproape cinci ani”)

¹⁷⁸ ”Cred că vocația mea religioasă se realizează pe această cale: a arata validitatea experimentală a lucrurilor considerate moarte. Pentru mine, o spirală, bunăoară, sau un ’arbore al vieții’ este tot atât de plin de sacralitate ca și o icoană.” (Eliade, *Jurnalul portughez* 1, 139) Samme høst, 1942, foretar han en gjenlesning av Eminescus dikt ”Mai am un singur dor”, som han hittil han tenkt på som et uttrykk for et ønske om gjeninntreden i Kosmos. Nå innser han imidlertid at diktet et ønske om å finne igjen sin sanne kosmiske familie. Det er ikke snakk om en reintegrasjon, snarere en hjemkomst til *seg selv*. (*Jurnalul portughez* 1, 154).

¹⁷⁹ ”Când eram adolescent și, mai târziu, la Universitate, nu bănuiam că crizele mele de melancolie au o funcție metafizică. Le socoteam doar o târzie manifestare a sentimentalismului legat de copilărie și de amintirile copilăriei. De abia de câțiva ani, de când observ mai bine asemenea crize și le urmăresc rezonanța lor intimă, m-am convins și că ele aparțin altui nivel decât acela al ’sentimentalismului’ (cum bănuiam între 1922-1928), că ele își au izvorul într-o intuiție de natură mistică sau metafizică. Încep să cred că asemenea crize de melancolie alcătuiesc felul meu propriu de experiența religioasă.” (Eliade, *Jurnalul portughez* 1, 160)

I april 1945 fulgte han opp: ”Melankolien har vært min eneste konkrete religiøse tilnærming.”¹⁸⁰ Lille julaften samme år påpekte han at han aldri har kjent det helliges nærvær annet enn i noen øyeblikk av desperasjon.¹⁸¹

Her har han altså konkludert den ”proposisjonen” om melankoli som han la frem i sommerdagbøkene i 1937. Og han har vendt seg fullstendig mot anti-melankolien fra skoledagene. Tydelig er det altså at hans nasjonalistiske, og samtidig emosjonelle, utvikling på 30-tallet og videre inn i de portugisiske årene, med sine ”historiens lidelser”, har medført en erkjennelse av melankolien som noe spirituelt og kreativt verdifullt. Dette skal vi senere se danner grunnlaget for det religionsvitenskapelige begrepet om *arkaisk ontologi*.

Opptakten til selve *Le mythe*

Allerede tidlig i 1944 var det altså at Eliade begynte å planlegge det verket som skulle bli *Le mythe de l'éternel retour*. Det var så mye ikke melankolien, men den tilbakevendende tanken om ”historiens lidelser”, som skulle få ham til å ta avgjørelsen. ”Det er nemlig ikke sant at mennesket er redd for naturen, eller for guder – den frykten er minimal i forhold til den forferdelsen det har lidd ved historiens midler gjennom årtusener.”, skrev han i januar. ”Vår tid er en terrorisert tid *par excellence*.”¹⁸² I april fortsatte han:

Jeg tenker på å skrive en bok: *Historiens lidelser* ... ethvert personlig drama eller etnisk katastrofe kan få sin rettferdiggjørelse innenfor en eller annen kosmologi eller soteriologi. ... Nå for tiden terroriserer historien oss simpelthen fordi tragediene som provoseres frem av historien, ikke finner rettferdiggjørelse og løsning. (min uthev.)¹⁸³

Denne våren begynte han å gjøre notater og samle gamle manuskripter oppi den andre skrivingen. 13. februar 1945, den første dagen etter Ninas død hvor han i det hele tatt greide å vise interesse for ”lærdom”, bestemte han seg så (”under trykket av historien som terror”, som

¹⁸⁰ ”Melancolia a fost singura mea apropiere concretă de religios.” (Eliade, *Jurnalul portughez* 1, 355)

¹⁸¹ Fra de uutgitte Paris-dagbøkene.

¹⁸² Eliade, *Jurnalul portughez* 1, 223. 6. april fortsetter han: ”Jeg tenker på å skrive en bok: *Historiens lidelser* ... ethvert personlig drama eller etnisk katastrofe kan få sin rettferdiggjørelse innenfor en eller annen kosmologi eller soteriologi ... Nå for tiden terroriserer historien oss simpelthen fordi tragediene som er provosert frem av historien, ikke finner rettferdiggjørelse og løsning.” (Eliade, *Jurnalul portughez* 1, 227-8)

¹⁸³ ”Mă gândesc să scriu o carte: Teroarea Istoriei, ... orice drama personală și catastrofă etnică își avea justificarea într-o cosmologie sau soteriologie oarecare. ...Acum, istoria terorizează, pur și simplu – pentru că tragediile provocate de ea nu-și mai găsesc justificarea și absolvirea.” (Eliade, *Jurnalul portughez* 1, 227-8)

Țurcanu skriver¹⁸⁴) for å begynne å begynne skikkelig på *Le mythe de l'éternel retour*. Og som Vanhaelemeersch påpeker er verket rettet som et budskap til den samtiden Eliade levde i – som ennå hadde i seg spor av ”det arkaiske begjær etter evig gjentakelse”:

[V]erdensbegivenhetene som fulgte så kjapt etter hverandre på den tiden (deportasjon, tortur, undertrykkelse) kunne ikke rettferdiggjøre seg selv. Men mennesket behøvde ikke å være noe offer for historien, behøvde ikke akseptere hendelsene slik de var: man kunne snarere markere opprør mot dem, ta steget bort fra dem.¹⁸⁵

Men ennå skulle det gå tre og et halvt år før ferdigstillelsen, og flere faktorer skulle spille inn. Gjennom sommeren fikk Eliade gradvise beskjeder om fransk visum, og 16. september var han på plass i Paris (sammen med Giza, som skulle etablere seg som hattedesigner og etter hvert flytte til Argentina).

De tre årene fra han kommer til Paris til *Le mythe de l'éternel retour* gis ut levde Eliade mer eller mindre i en slags ”ny frihet”. Han anstrengte seg for å legge krigsårene bak seg, og begynte et nytt liv som forsker og forfatter, som i alle fall relativt sett var psykisk og materielt lettere enn det han hadde levd de siste årene.

Den første tiden i Paris var riktignok preget av fattigdom og vekslende boforhold. Dessuten begynte den nære ukomfortable fortiden å snike seg innpå ham. Mange i Paris, også blant eksilrumenere, oppfattet stadig Eliade som ”høyreekstrem”. I et intervju har Giza fortalt at Mircea en dag kom rasende hjem etter å ha sett et hakekors tegnet ved hans navn på en annonseplakat ved universitetet.¹⁸⁶ De mange forsøkene på å skaffe ham en fast ansettelse ved École Pratiques des Hautes Études gav ikke resultater før i 1949, fordi den rumenske delegasjonen i byen (ved Simon Stoilov) stadig hadde god tone med kommunistregjeringen i București. Eliade ble også lovt et forsøk på ansettelse i USA av sin venn Ananda Coomaraswamy – men denne døde allerede i september.

I mars 1946 innrømte Eliade at ”de kosmiske rytmer” ikke lenger ga den gjenklang i ham som de pleide å gjøre.¹⁸⁷ Det han nå ønsket av all kraft, er å gjøre ferdig de prosjektene han har begynt på – for å *fri seg fullstendig*. Altså trengtes det litt ”god, gammel” *pragmatisme* for å få ferdig dette verket som betydde så mye for ham. Men ved lesningen av A. C. Blancs

¹⁸⁴ ”sous l'impression que lui fait le spectacle de l'histoire comme terreur” (Țurcanu, *Le prisonnier*, 377).

¹⁸⁵ ”the events that followed each other so quickly in the world of those days (deportation, torture, oppression) were not self-justifying. Man did not need to be the victim of history; he did not need to accept the events as they were; he could revolt against them; he could step beyond them.” Vanhaelemeersch, I Rennie, *The International Eliade*, 153

¹⁸⁶ Țurcanu, *Le prisonnier*, 347 (Țurcanu intervjuet selv Giza personlig.)

¹⁸⁷ Fra de upubliserte dagbøkene, ”Paris 1945-47”.

studie *Il sacro presso i primitivi* noen uker senere, og ved den stadig returnerende tanken på at "historien hadde terrorisert ham konstant" i årene etter 1937, forsoner Eliade seg atter med tanken om de arkaiske kosmiske rytmer.¹⁸⁸

Utover høsten og vinteren innså han nødvendigheten av en kort og lettlest bok, så lite preget av akademisk "lærdhet" som mulig – og funderte en tid på å ha selve "historiefilosofien" som hovedtema for deretter å gi ut den *religionshistoriske* behandlingen av emnet som separat studie.¹⁸⁹ I april ser han seg imidlertid nødt til å gi historiefilosofien et eget kapittel, det fjerde, i *Le mythe* (den separate studien skulle dessverre aldri se dagens lys). I mai 1948 holdt han et foredrag basert på manuset, og betegner allerede da *Le mythe* som sin personlige favoritt blant det han selv har skrevet, noe han også skulle holde fast på i alle år senere. Først i november skrev han den helt ferdig (og i mai 1949 skulle den endelig komme ut på Gallimard i Paris).

¹⁸⁸ Blancs bok (utgitt 1945) har forøvrig en tematikk og ikke minst en oppbygning som tydelig minner om *Le mythe*. Også her finner vi drøftelser av svarene "moderne filosofier" gir på de "primitives" fundamentale spørsmål. Drøftelsen av historie og "gjentakelse" mangler imidlertid hos Blanc (som var arkeolog og paleontolog).

¹⁸⁹ 16. februar 1945 skriver han at *Le mythe* "vil i første rekke rette seg til filosofer. [...] Men mine mest radikale tanker innenfor metafysikk og mystikk, vil nok forbli uutgitte. Jeg har på følelsen at de enn så lenge er ukommuniserbare." (Eliade, *Jurnalul portughez 1*, 329-30)

Kapittel 3: Religionsvitenskapelig utvikling

I forrige kapittel så vi hvordan Eliades erfaring med *historie* munnet ut i en ny aksept av *melankolien* som en genuin religiøs følelse. I det følgende vil vi la det biografiske ligge, og heller se på utviklingen av Eliades melankolistiske *religionshistoriske* anskuelser, frem mot *Le mythe de l'éternel retour*.¹⁹⁰ Her vil vi se hvordan yoga-pragmatismen, som vi så i første kapittel, utvides til yoga-melankoli, som følge av en annen nyvinning med bakgrunn i India: symbolismen. Vi vil se hvordan han gradvis utviklet en mer vitenskapelig spesifisert teori om *kosmisk liv* innen arkaiske religioner, særlig ved bruk av begreper om ”gjentakelse” og ”midtpunktsymbolikk” (som ikke har vært særlig belyst i de foregående kapitlene). Særlig i årene 1936-1945 (tiden da han generelt utviklet seg sterkt som religionshistoriker) utdypet Eliade gradvis sin anerkjennelse av det som hadde gått opp for ham allerede i India i 1931: at nettopp kjennetegnene på *kosmisk religiøsitet* (motstand mot historie, lengsel mot gjentakelse av det opprinnelige) går igjen som en filosofisk koherent enhet i alle arkaiske samfunn. Dette ble gitt sitt utgangspunkt i en annen indisk erkjennelse (som vi så i del 1): den allment religiøse *symbolikken*.

Tidlig faglig utvikling

Eliade *studerte* aldri religionshistorie. Religionshistorie (eller religionsvitenskap e.l.) var aldri noe fag i Romania på Eliades tid; det eneste faget han avla eksamener i (både magister og doktorgrad) var *filosofi*. Med unntak av det han lærte i India (og Nae Ionescus forelesninger i religionsfilosofi og ortodoks teologi), var Eliade totalt autodidakt på dette akademiske feltet hvor han skulle få opprettet flere titalls lærestoler i USA noen tiår senere.

Men alt i gymnasietiden hadde Eliade etablert en interesse for all verdens spirituelle fenomener – og hans unge skribentaktivitet var like ivrig her som når det gjaldt insekter eller Papini. I ungdoms- og populærvitenskapelige blader fikk Eliade trykt små tekster om

¹⁹⁰ Tidlig i forordet til *Le mythe*, forteller Eliade hvordan han under sine tidlige akademiske studier av de arkaiske, tradisjonsbundne samfunn stadig og gradvis mer ble ”slått fremfor alt følgende trekk: opprøret mot den konkrete, historiske tid, lengselen etter en periodisk tilbakekomst til opprinnelsens mytiske tidsalder”. Jo mer han leste av den etnografiske grunnlitteraturen, jo mer så han *essensen* av denne tendensen, da han fikk øye på ”viljen hos disse samfunn til å fornekte den konkrete tid”, og ”den fiendtlige holdning de hadde overfor ethvert forsøk på autonom ’historie’, dvs. historie uten arketypisk regulering.” (Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition* (Paris: Gallimard, 1969), 9)

mesopotamiske, egyptiske og indiske gudeverdener allerede før han begynte ved universitetet.¹⁹¹

I den sene gymnasietiden/tidlige studietiden utvidet de spirituelle interessene seg mer mot alkymi (som han hadde hatt en ”kjemisk” teft for allerede i barndommen), overgangsriter, magi, orfisme og ulike typer okkultisme.¹⁹² I 1926 gjorde han en oppdagelse som var nesten like sterk – og i større perspektiv minst like betydelig – som Papini-åpenbaringen samme år, nemlig lesningen av Rafael Pettazzonis *I Misteri*. Denne unike komparative studien satte i gang en sterk interesse for religionshistorie som fag.¹⁹³ Pettazzonis syntetisering av trekk fra ulike religiøse tradisjoner, hans blanding av vitenskapelighet og ”generelle idéer”, skulle Eliade bringe med seg nær sagt resten av livet.

På denne tiden gir Eliade til kjenne sine første spor av idéer om komparative, og dessuten *fenomenologiske*, tilnærminger til forståelse av religion; tanker om at religiøse dokumenter må forstås på sine egne premisser, via sin egne indre logikk/koherens, og med forutsetning at det religiøse fenomenet representerer *sannhet* for den som erfarer det.¹⁹⁴ Han snakker også om viktigheten av en syntetisk framfor en analytisk ”anskuelsesmåte”; med den forutsetning at religiøse momenter innen ulike tradisjoner har noe genuint felles, som kan sammenfattes i en enhet. Dette er elementer man finner dels igjen i de religionsvitenskapelige artiklene Eliade skriver frem mot midten av 30-tallet (inkludert hans doktoravhandling om yoga fra 1932), men enda klarere finner igjen i Eliades ”internasjonale” skrifter fra flere tiår senere.

Symbolisme og kosmos

Blant de som har undersøkt denne utviklingen i detalj tidligere¹⁹⁵, er det bred enighet om at Eliade i løpet av årene 1936-37 inntar et nytt metodisk perspektiv i sin religionsvitenskapelige forskning. Det er også blitt vanlig at man regner denne overgangen til et sted mellom Eliades internasjonale yoga-studie (den franske oversettelsen av doktoravhandlingen, utgitt i 1935) og

¹⁹¹ Ifølge Hannelore Müller sto Eliades faktisk religionsvitenskapelige grunnteser fastspikret alt midt på 1920-tallet. (Etter hennes oppdelinger blir 1925 ”året for alkymi og den førkristne orienten”, mens 1926 domineres av ”mysteriereligioner” og orfisme.) Hvor riktig dette er, kan vi ikke drøfte her, men det er tydelig at Eliade ikke er i nærheten av noen syntetisert ”arkaisk ontologi”, noen ”gjentakelse av arketyper” eller forhold til ”historie” under disse årene. Den eneste interessante teksten i så måte er ”Isis și Osiris” fra juli 1925 (Eliade, *Cum am găsit*, 270-77), som er den første hvor han snakker om ”Kosmos”, dynamikk mellom ”himmel” og ”jord” – riktignok på et ganske unyansert plan.

¹⁹² Teosofi, Steiner, samt forfattere som Evola og Guénon som han delvis skulle returnere til ti år senere

¹⁹³ Țurcanu, *Le prisonnier*, 51

¹⁹⁴ Dette står selvfølgelig under innflytelse fra Nae Ionescus tanke om virkelighetens *nivåer*.

¹⁹⁵ Særlig Ricketts og Müller (og dessuten Eliade selv).

en yoga-artikkel ("Kosmisk homologi og yoga") fra noen måneder etter, hvor tilnærmingen er tydelig forandret.

Det nye perspektivet kjennetegnes ved to nye hovedinteresser: I første rekke den religiøse *symbolismen*, men i minst like sterk grad (og selvfølgelig tett forbundet) det vi kan kalle *rituell kosmologi*. Dette var to av de oppdagelsene han sanset allerede i India, fem-seks år tidligere¹⁹⁶ – og det faktum at han gjorde alvor av dem begge omtrent samtidig, viser at de står i forbindelse med hverandre. De fundamentale *symbolene* Eliade skulle begynne å legge vekt på er nemlig de som arkaiske mennesker bruker i religiøse ritualer for å fornye tiden: inntre i verdens midte og gjenta verdens skapelse, for derved å markere sin *kosmiske* eksistens. Altså såkalte "mentale synteser" som forbinder fysiske symboler med selve eksistensen.

En tredje umiddelbart merkbar forandring på denne tiden, var at Eliades faglige forbilder og støttepunkter generelt forskjøvet seg. Tidligere hadde han basert seg mye på Pettazzoni, i tillegg til andre fremtredende komparatister/fenomenologer som James Frazer og Gerardus van der Leeuw. Fra 1936 begynte han å sitere, kommentere og korrespondere med en rekke mer *symbolistisk* (og *syntetisk*) orienterte forskere, og av dem står to i særstilling: Paul Mus og Ananda Coomaraswamy.¹⁹⁷ Mus var nyskapende tolker av symbolismen i sørasiatisk buddhisme, mens Coomaraswamy var kunsthistoriker som vektla en fysisk-spirituell enhet innenfor arkaiske kulturer. Eliade anså disse forskerne for å representere en ny giv for religionsforskningen ved å transcendere den dominerende "historismen".¹⁹⁸

Den første Eliade-artikkelen som tematiserer religiøse levemåter med naturens kosmiske sykluser som dreiningspunkt, ble publisert i desember 1936: "Om en 'månefilosofi'".¹⁹⁹ Her tar Eliade for første gang utgangspunkt i et fundamentalt *forenende symbol*, som (historisk sett) representerer menneskehetens mest grunnleggende "mentale syntese". Dette symbolet er naturligvis *månen*, som Eliade lar representere en kosmisk virkelighetsanskuelse i sin helhet.

¹⁹⁶ Som han sier i 1977: "Cette découverte de l'importance du symbolisme religieux dans les cultures traditionnelles, vous imaginez son importance dans ma formation d'historien des religions." (Eliade, *L'épreuve*, 69)

¹⁹⁷ Andre viktige navn i samme gate var Carl Hentze, Carl Clemen og Jean Przyluski (*Memorii*, 232). Eliade begynte på denne tiden også å interessere seg for reaksjonære religionsfilosofer som René Guénon og Julius Evola, som sammen med Coomaraswamy regnes til de sentrale innenfor "tradisjonismen". Flere (som Mark Sedgwick, i den banebrytende tradisjonisme-studien *Against the Modern World*) har hevdet at Eliade selv må kalles tradisjonalist; men i motsetning til hos de tre oververte, innebar Eliades symbolisme og tanker om arkaisk enhet langt fra noen total forakt for modernitetens kultur.

¹⁹⁸ Denne skriver han i "Proistorie sau Ev mediu", i Eliade, *Fragmentarium*, 40

¹⁹⁹ "Despre o 'filozofie' a lunii", i Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius* (București: Humanitas, 2003), 79-86. Opprinnelig trykt i *Revista fundatiilor regale* 3, 12 (desember 1936), 655-660.

Gjennom månens rytmiske tilsynekomst (dens ”hemmelighetsfullhet”, og grunnleggende *mangel på funksjon*) blir alt som forbindes med *skapelse*, inkludert død og forfall, fanget opp. I månen underlegges fruktbarhets- og gjenfødselsymboler; som jordbruk, regn, ”kvinnen”, etc. Eliade forbinder månens forenende funksjon med en menneskelig tørst etter det *opprinnelige*, etter å restaurere menneskets føralfabetiske verdier, de kollektiverende og symbolske. Slike ”mentale synteser” blir måter for menneskene å fleksibilisere seg i forhold til tiden, tidens *varighet* – og i siste instans kjempe mot den. Her ser Eliade nøkkelen til det arkaiske menneskets ”organisatoriske” avhengighet av månen, en *bro* mellom de ulike symbolske måleenhetene.²⁰⁰

Selv om Eliade her ikke skriver det rett ut, ligger det spirer til en koherent *ontologi* i den enheten Eliade her tegner opp på basis av arkaiske dokumenter om månesymbolikk. Eliades ”månefilosofi” går i bunn og grunn ut på å leve i takt med kosmos, og forholde seg til månen som en absolutt ledestjerne for de håndfaste objektene som er med å styre verdens og tidens gang.

Yoga og det kosmiske

Som nevnt er det yoga som markerer opptakten til den nye symbolteorien som skulle dukke opp hos Eliade rundt 1936. Dette året utkom nemlig *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne*, en bearbeidelse av doktorgraden han hadde forsvart i Bucuresti i 1933, og det første arbeidet han noensinne publiserte på fransk.

En sentral og kontroversiell tese i avhandlingen, dreier seg om hvorvidt praktiseringen av yoga opprinnelig fungerte som en mystisk union mellom menneske og ”Gud”. Eliade mente at dette var tilfellet, påvirket av sine yoga-erfaringen i ”naturlige” omgivelser (dette synspunktet delte f.eks. ikke Dasgupta; for ham var yoga i sitt essensielle ingen integrasjon, derimot en *ultimat løsrivelse*, altså noe ”absolutt”).

Eliades drøftelser omkring yogaens elementer av *nostalgi* mot denne harmonien mellom menneske og gud, ble faktisk (sammen med en del generelt religionshistoriske betraktninger) fjernet fra den franske utgaven.²⁰¹ Dermed endte *Yoga*, som skulle bli et internasjonalt faglig

²⁰⁰ ”Måne” og ”måned” ligner, og har samme etymologiske opphav: sanskrit ”me” (”jeg måler”). Det latinske *luna* har gitt opphav til samme betydningspar (f.eks. i rumensk *lună*).

²⁰¹ Ricketts, *The Romanian Roots*, 493

gjennombrudd for Eliade, opp med å mangle enhver hentydning til symbolisme eller rituell kosmologi.

Men ikke lenger etter dette var ”die religionswissenschaftliche Wende” (som Müller kaller den) et faktum. Ricketts påpeker at denne omvendelsen må ha foregått rent konkret i løpet av 1936.²⁰² Men først i september 1937 utkom den definitivt mest fremoverpekende ”etterdønningen” av *yoga*-avhandlingen: artikkelen ”Kosmisk homologi og yoga”.²⁰³

Her ble plutselig de *kosmiske* aspekter ved yoga-praksisen drøftet i fullt monn.²⁰⁴ For det første ved at Eliade gjenopptar sin tidligere nevnte betoning av yogaopplevelsens toppstadium (*samadhi*) som en *forening* og ikke en frigjøring som i selve avhandlingen. Men enda sterkere ved at han bemerker at yoga-aktivitet (i grunnen likt enhver spirituell handling) først og fremst er en gjenkallelse av *sentret*.²⁰⁵ Dette illustreres bla. a. ved at en praktiserende yogi *forener* menneskets ”fire ulike typer pust”, med jevn tankestrøm og rett rygg. Eliade betegner teknikken som ”den psykologiske ekvivalenten til verdensaksen, til livstreet som holder universet oppe”.²⁰⁶ Dette er første gangen Eliade bruker et slikt begrep som ”livstreet”, og som vi skal se utvikler han dette mot en mer omfattende tanke om *verdens midtpunkt*. Setersymbolikken skulle herfra bli svært viktig som et kosmisk symbol hos Eliade, som et bilde på lengselen, nostalgien, tendensen mot å begynne på nytt.

En tredje viktig nyvinning ved ”Kosmisk homologi og yoga” er hvordan Eliade viser de klare bruddene i Indias religiøse og filosofiske historie. De eldste religionsformene i India, i det man kaller ”vedisk tid”, innebærer en rituell, arkaisk omgang med naturfenomener (som f.eks. månen). Men innenfor det man ofte kaller den *klassiske* indiske kulturen, altså de religionsformene og doktrinene som fremtrer rundt 500 f.kr. (som Upanishadene, brahmanismen, tidlig buddhisme – og yoga) finner man snarere en *anti-ritualisme*. Disse

²⁰² ”[The] thesis on Yoga (completed about September 1935) and the articles based on it (published in January 1936) show none of the later concern with cosmic symbols. [...] But after December 1936, nearly everything Eliade writes pertaining to the history of religions is written from the new perspective”. (Ricketts, *The Romanian Roots*, 799)

²⁰³ Skrevet og trykt på engelsk, i det indiske tidsskriftet *Journal of the Indian Society of Oriental Art*.

²⁰⁴ Med Ricketts’ ord representerer artikkelen en ”dramatic enrichment of vocabulary and a shifting of focus from historical [dvs. *religionshistoriske*, altså spesifikke religiøse kulturer og riter i ”alminnelig” evolusjonistisk lys] concerns (primarily) and older categories, to ’cosmic symbols. [Where] the older [yoga] analysis is a *psychological* one; the latter relates the process to *cosmic symbolism* ... [The article] constitutes a turning point in Eliade’s evolution as a theoretician in the history of religions” (Ricketts, s. 819/820/824) Et par kapitler om kosmos ble faktisk lagt til de senere utvidede utgaven av boken: *Techniques du Yoga* (1948) og *Yoga: Immortality and Freedom*.

²⁰⁵ Ricketts, *The Romanian Roots*, 822

²⁰⁶ the psychological correspondence of the World’s axis, the Tree of Life which sustains the Universe” (”Cosmical homology and Yoga”, i *Journal of the Indian Society of Oriental Art* 5 (1937), 192).

tradisjonene søker etter det hellige via en *inderliggjøring*, og som en slags protest ønsker de å ha bort alt som smaker av ytre ritualer, hellige objekter og materiell ofring.²⁰⁷

Det er påfallende hvordan Eliade fremstiller disse sene indiske tradisjonene i tydelig kontrast, ikke bare til det såkalt ”vediske”, men til en generell verdensanskuelse han selv tidligere har betegnet som *kosmisk* – som kjennetegnes ved prinsipper som *bevegelse*, *tilblivelse*, *konstant repetisjon*, og ved at det hellige manifesterer seg i et fysisk konkret fenomen (en hverdagslig handling (som jordbruk) eller en gjenstand (som et bønnealter)). En senere, mer ”tilspisset” indisk holdning vil (ifølge Eliades perspektiv her) anse en slik arkaisk holdning som noe verdslig og *profant*.²⁰⁸ Og her passer i utgangspunktet yogaen inn som et eksempel på det ”post-arkaiske”: et brudd med det eldre, ritualistiske, *arkaiske*. En yogi søker nemlig i siste instans mot en absolutt stillstand – men vel og merke *etter* å (som ”i sitt arkaiske indre”) ha ”homologisert” seg med de kosmiske rytmer.²⁰⁹ ”Kosmisk homologi og yoga” tenderer altså mot en *melankolsk* vinkling på yoga. Selv om Eliade skulle holde fast på å klassifisere yoga som en pragmatisk praksis, er denne artikkelen et svært viktig skritt i retning *arkaisk ontologi* for Eliade.

Midtpunkt-symbolikk

Omtrent samtidig med ”Kosmisk homologi og yoga”, i september 1937, utkom også artikkelen ”Barabudur, det symbolske tempelet”.²¹⁰ I denne teksten er det tankene om ”verdens midte” Eliade viderefører, som en ramme for forståelsen av hvordan hellige bygninger eller fjell fungerer i arkaiske religiøse systemer.²¹¹ Sentralt her står *arkitekturens* fundamentale ontologiske symbolikk.

²⁰⁷ Vi husker hvordan han i *L'épreuve du labyrinthe* forklarte sin manglende interesse for det ”klassiske”, ”post-upanishadiske” India.

²⁰⁸ De vil snarere anse virkelig *væren*, virkelig *frihet*, som en *absolutt stillstand*, et slags ”konkret tomrom”, som buddhistenes *nirvana*.

²⁰⁹ ”The yogin has obtained a perfect homologation with the cosmical rhythms, with the only aim to transcend these rhythms.” (”Cosmical homology and Yoga”, 201)

²¹⁰ ”Barabudur, templul simbolic”, i Eliade, *Insula lui Euthanasius*, 49-65. Opprinnelig trykt i *Revista fundatiilor regale* 4, 9 (september, 1937), 606-617.

²¹¹ Allerede en måned i forveien hadde Eliade diskutert religionshistorisk midtpunkt-symbolikk, ved nedskrivningen av et intervju han gjorde samme sommer med poeten og filosofen Lucian Blaga (”Convorbiri cu Lucian Blaga”, i Eliade, *Profetism Românesc* 2, 199-211. Opprinnelig trykt i *Vremea* 11, 501 (22. august 1938), 10-11). Dette var naturligvis på samme tid som dette ble bemerket under Europa-ferien, i forbindelse med den monumentale Münster-katedralen i Ulm.

Eliade tar utgangspunkt i det berømte buddhistiske tempelet Barabudur på Java.²¹²

Barabudur-monumentet er ment å symbolisere Buddhas gravplass, og derfra mener Eliade det er symbolsk på to grunnleggende måter. Den første typen symbolikk er den ”funerare”, altså som en markering av den døde buddhaens ennå minneverdige legeme. Den andre er i Eliades øyne den desidert viktigste, symbolet på *hele verden*.²¹³ En viktig signifikator for denne todelingen er sanskrit-begrepet *stûpa*, som betyr både ”gravplass” og ”symbolsk kropp”. Vi ser allerede her flere forenbare nivåer – arkitektur, monument, kropp, ritual, religiøs (språklig) doktrine – som alle symboliserer midten (*imago mundi*), hvorfra verden utgår igjen og igjen.

Som nevnt var buddhismen, i likhet med yoga, en indisk tradisjon som oppstod som en reaksjon på den vediske tidens ritualisme. Men som Eliade viser i ”Barabudur” har man også i buddhistisk rituell praksis²¹⁴ beholdt helt elementære og gjennomgripende arkaiske trekk: Midtpunktsymbolikk, som angir en vilje til stadig kosmisk regenerasjon ved å søke mot midten. Konstruksjonen av et slikt punkt ”gjøres ikke bare innenfor en sted-kategori men også innenfor en tidskategori”, skriver Eliade. ”Et tempel blir derfor ikke bare [det geografiske] senteret i Kosmos, men også i tiden, som et slags ur som indikerer ’det hellige året’. ... Alt det som er *virkelighet*, uttrykkes følgelig gjennom tempelets kosmologiske symbolisme.” (forfatterens uthev.)²¹⁵ Tidsmessig representerer ”uret” også verdens begynnelse – og ved stadig gjeninntrede også en *ahistorisk* tilstand. Et slikt møte med midten (i Barabudurs tilfelle er det gjerne snakk om en *ofring*) er ikke noen annet enn transcendering av verdslige fenomener, en konstruksjon av en hellig *tid* eller et hellig *sted*. En tidløs varighet som samtidig bare er forbigående.

På én måte kan vi si at disse tre hittil behandlede artiklene nærmer seg tids- og historieproblematikken fra tre ulike vinkler: *natursymbolikk* i ”Om en ’månefilosofi’”, *arkitektursymbolikk* i ”Barabudur”, og i ”Kosmisk homologi og yoga” *selve senteretsymbolikken* via sin overlevelse inn i en senere religiøs tradisjon. Det er imidlertid kun i den senest behandlede, ”Barabudur”, at tidsaspektet viser seg tydelig. Her ser vi imidlertid at

²¹² Som de fleste europeere hadde han da ikke sett dette byggverket selv, og baserte seg heller ikke på noen nøyaktige gjengivelser, men derimot på en omfattende studie av Paul Mus: *Barabudur: esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes* (1935). Barabudur-eksemplet skulle følge Eliade lang tid fremover. I *Le mythe de l'éternel Retour* siterer han Mus direkte: ”Det indiske alter er *materialisert tid*.” (Jfr. også Prajâpati-alteret, som både representerer kropp (med kroppsdelene) og år, i biologisk, syklisk forstand (med årstider).)

²¹³ ”Barabudur, templul simbolic”, i Eliade, *Insula lui Euthanasius*, 56.

²¹⁴ Dette er altså snakk om rituell praksis, og ikke de post-arkaiske, elitistiske systemene som vi kommer inn på i siste del.

²¹⁵ ”Adică, templul nu devenea numai centrul Cosmosului, ci și cadranul indicator al ’anului sacru’, adică al ’timpului’. ... Tot ce este *realitate*, așadar, este exprimat prin simbolismului cosmologic al templului.”

”Barabudur, templul simbolic”, i Eliade, *Insula lui Euthanasius*, 61. Han sammenlikner med en vedisk ritualtekst (*Shatapatha Brahmana*) hvor det heter at den vediske alteret er *selve året*, altså ”materialisert tid”.

de viktige aspektene fra tidligere også blir reflektert og forent: Selv om menneskeheten har utviklet seg – fra å tilbe ”ren” natur til å la arkitektoniske byggverk representere ”det hellige”, fra å tilbe ”konkret” natur til å søke mot inntredelse i et *tomrom* – har man stadig bevart en trang til periodisk gjenoppfrisking av tiden.

Arkaisk kosmologi

Høsten 1939 utkom så verket hvor Eliade for første gang skulle snakke om en spesifikk *arkaisk* virkelighetsanskuelse; hvor han definitivt skulle forene én av sine lærdommer fra India – oppdagelsen av symbolismen – med en annen: erfaringen av ”agrikulturell”, *arkaisk* religiøsitet. Det er snakk om en åtti sider lang studie med tittelen *Cosmologie și alchimie babiloniană*.²¹⁶

I forordet omtaler han sin nye tilnærming som en ”revolusjonær metode” for kulturfilosofiske undersøkelser. I Müllers øyne er Eliades ”religionswissenschaftliche Wende” fullbyrdet nettopp med dette forordet.²¹⁷ Vi kan også godt si at selve boken oppsummerer de sentrale innsiktene og forklaringene på arkaisk religiøsitet som vi har møtt i de hittil behandlede artiklene.

Til tross for tittelen tar boken i liten grad for seg alkymi. I forordet unnskylder Eliade dessuten sin tematiske vingling med at han ønsker å introdusere leseren til det *åndelige klima* som har gitt liv til de asiatiske kosmologier; det *babylonske* blir altså et bilde på det *generelt arkaiske* verdensbilde. Ifølge Eliade begripes dette verdensbildet best ved å se på babylonernes homologi mellom himmel og jord, som viser seg ved at geografien (både den ”bygde” og den ”naturlige”) ble organisert etter kosmologiske modeller – slik som vi så i ”Barabudur”. Følgelig er også det kosmiske liv organisert som det individuelt menneskelige – med fenomener som seksualitet, fruktbarhet, fødsel, død, etc.²¹⁸

²¹⁶ Hovedtematikken i *Cosmologie* har en viktig forløper i artikkelen. ”Între Elephantine și Ierusalem” (*Insula*) fra november 1937. Her ser vi fremhevet overgangen mellom eldre arkaiske ritualer og tidlig jødisk ”historisering”, ved den sumerisk-semittiske sivilisasjon, som lenge før Mose tid baserte seg på flere ”kosmologiske mønstre” (homologi mellom mikrokosmos og makrokosmos, tanke om ”senter”, etc.) Jakobs drøm på Betel (1. Mosebok, 28) var en senter-opplevelse, ifølge Eliade – men de jødiske autoritetene ”konkretiserte” den inn i en monoteisme, og gjorde Betel til en ”gud”.

²¹⁷ Hun sammenfatter det fullbrakte nettopp ved to prinsipper som kjennetegner arkaisk ontologi: ”den evige gjentakelse av de kosmiske formene”, og utgangspunktet i *verdens midtpunkt*. (Müller, *Der frühe Mircea Eliade*, 161)

²¹⁸ Dermed kan Eliade tillate seg å konkludere med at ”når vi sier at mennesket i de arkaiske sivilisasjoner ikke kjenner ’historie’, så er det bare en talemåte. Det er bare det at de kjenner en *annen* type historie, hvor Mennesket som sådan [altså individet] ikke står i sentrum, derimot Livet.” (Mircea Eliade, *Drumul spre centru*

Ellers dreier *Cosmologie* seg mye om den ulykkelige overgangen til et mekanistisk verdensbilde, tapet av vitenskapens religiøse dimensjon – den nye tids sterile forståelse av ”kosmos” og livet. Den positivistiske (i Eliades perspektiv nærmeste synonymt med *historistiske*) vitenskap har også på sin måte ”integreert” mennesket i kosmos – men bare ved å løse ham opp, og stenge enhver autonomi eller spontanitet ute.

Det sentrale nye og viktige med *Cosmologie și alchimie babiloniană*, er at den syntetiserer den ”arkaiske mentale horisont” fundamentalt, og eksemplifiserer hvordan symbolikken (midtpunkt og fruktbarhet) og trangen til gjentakelse hele tiden er forbundet på livets fundamentale plan.²¹⁹ Ifølge Eliade finner vi i alle arkaiske kulturer den samme bevissthet om deltakelse i det kosmiske liv.²²⁰

I memoarene oppsummerer han *Cosmologie* på følgende måte, i en fotnote: ”I denne vesle boken finner man alle mine tolkninger av verdenssenter-symbolikk i *et nøtteskall*; de arketypiske modellene for templer, byer og bosetninger, den arkaiske og orientalske tenkningens platonske struktur, tolkninger senere utviklet i *Le mythe de l'éternel retour*.”²²¹

Men i desember 1939 publiseres en artikkel, ”Det hellige treets symbolisme”²²², som vel forklarer forbindelsen mellom *midtpunkt*, *fruktbarhet* og *virkelighet* enda grundigere. Her kombinerer Eliade treets status som midtpunkt med dets vegetative symbolikk, og fremhever ellers at natur-representasjoner i kunsten har nokså lite med såkalt *vegetasjonskult* å gjøre, men desto mer med en fruktbarhetskult. ”Fruktbarhet i biologiens verden tilsvarer *det værende* i metafysikkens verden. *Treet*, som tre, representerer fruktbarheten *skulpturelt* – men det *kosmiske* treet gir uttrykk for skapelsen, *the coming into being*.”²²³

(București: Editura Univers, 1991), 525. *Drumul* er en antologi som bla. a. inneholder hele *Cosmologie și alchimie babiloniană* og *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*.)

²¹⁹ Denne tanken formuleres også i artikkelen ”Dintr-o antropologie” fra april 1939. Det ikke er snakk om rituelle tilfældigheter, men om en virkelig *teori* (og et forrang for teorien) som man kan finne i de arkaiske samfunn! ”At denne teorien ikke er basert på Euklid eller Kopernikus, får være en annen sak. Men den plasserer mennesket i Kosmos, og skjenker det en verdighet som langt på vei er mistet i moderne kulturer.” (Eliade *Fragmentarium*, 55)

²²⁰ Eliade, *Drumul*, 558

²²¹ Eliade, *Memorii*, 338. På tidspunktet da dette ble skrevet, slutten av 60-tallet, var selvfølgelig denne boken så godt som utilgjengelig både i Romania og ”vesten” (og den er fremdeles ikke oversatt). (*Memorii*, 338)

²²² *Revista Fundațiilor Regale* (årgang 4, nr. 9, september 1939 – s. 675-690)

²²³ ”’fertilitatea’ este, în ordinea realităților biologice, o corespndent al *onticului* în ordinea metafizică. Arborele figurează plastic fertilitatea – dar arborele cosmic exprimă Creația, *the coming into being*.” (”Simbolismul arborelui sacru”, i Eliade, *Insula lui Euthanasius*, 123)

”Fordervelsen”

Det mest oppsiktsvekkende i ”Det hellige treets symbolisme” er dog noe annet, nemlig dens krasse kritikk av *evolusjonstanken* innenfor religionsforskningen; altså tanken om at en kultur utvikler seg stadig til det bedre ved å fjerne seg mer og mer fra forhistorisk ”primitiv overtro”. Ifølge Eliade setter en slik tanke som premiss at primitive folk er ”dumme”, og at menneskelige forestillinger per se blir *bedre* jo mer de utvikles. ”*Tidens gang*, som sådan, er i stand til å ødelegge den arkaiske sans for symboler. ... ideen om *progresjon*, så dyrekjøpt som den var en gang på 1800-tallet, trenger å byttes ut, *i alle fall på visse felter av det spirituelle liv*, med en idé om regress.” (mine uthev.)²²⁴ Altså er det slik at opprinnelige religiøse forestillinger og åpenbaringer *forderves* ved historiens gang.²²⁵ Eksemplet han bruker er, som ellers i artikkelen, treets symbolikk, som han påpeker var mye mer metafysisk koherent i tiden før 2000 f.kr. enn den var i kristendommens første århundrer.

Jeg synes vi må kunne se ”Det hellige treets symbolisme” som en variant av Eliades idé om at den religiøse handling bunner i en nostalgi, og representerer en gjenoppfriskning av noe *ufordervet*, opprinnelig. I denne artikkelen betegner han det dessuten for første gang som *arkaisk ontologi* (”ontologie arhaică”). Samtidig må vi også kunne ta dette som en kritikk mot *nedvurderingen av det arkaiske* – altså en avart av historismekritikken.²²⁶

Som en kontrast viser to andre artikler fra 1939 interessant nok hvordan spor av ”arkaisk ontologi” kan gjenopptre spontant (underbevisst) i *moderne* litteratur (i september 1946 skulle han bedyre at hovedmotivasjon for betoningen av det arkaiske, er at han finner den arkaiske nostalgien ”forminsket og inderliggjort” i det moderne mennesket.)²²⁷ ”Julien Greens trappetrinn” omhandler besettelsen med trapper og stiger i Greens romaner, og dessuten betoningen av minner som ikke knytter seg til konkret virkelighet (”uminnelige minner”).

²²⁴ ”trecerea timpului adultereză sensurile primordiale ale simbolului. ... ideea de progres, atât de scumpă secolului al XIX-lea, trebuie înlocuită, măcar în anumite sectoare ale vieții spiritului, cu ideea de regres.” (”Simbolismul areborelui sacru”, i Eliade, *Insula lui Euthanasius*, 124) Ifølge Michel Meslin er denne tanken om historiens bedervelse tatt mer eller mindre direkte fra F. W. Schmidts *Ursprung der Gottesidee*, en av Eliades helt tidlige religionsvitenskapelige inspirasjonskilder (Michel Meslin, ”The Sacralization of Time in the Thought of Mircea Eliade”, i *The International Eliade*, red. av Rennie, 15-22.) Eliade kommer også inn på ”fordervelse” og rituell forandring i artikkelen ”Teama de neconuscut” (”frykten for det ukjente”) fra samme år.

²²⁵ Tidlig i 1945, i den portugisiske dagboka, skulle han bemerke hvordan han aldri har interessert seg for *utvikling*, og aldri egentlig har skrevet noe *historisk*. Han interesse for religionshistorie og relaterte vitenskaper knytter seg først og fremst til en interesse for frihet, en type frihet som den moderne verden har glemt. I dette ligger også hans livslange problemer med å forholde seg til *fortiden* (Eliade, *Jurnalul portughez 1*, 299).

²²⁶ Ellers i artikkelen peker jo Eliade med optimisme i blikket ut en trend blant forskere innenfor rent ”systematiske” vitenskaper (som generelt kun forholder seg arkivarisk/ ”ikke-teoretisk” til de arkaiske dokumentene) mot å ta de ”primitive” folkenes livsanskuelser alvorlig som et konsistent system. Eliade bruker særlig mye materiale fra kunsthistorikeren Hélène Danthine.

²²⁷ Eliade, *Jurnal 1941-1969*, 81

Artikkelen inneholder også flere generelle antifreudianske refleksjoner, om ubevisst bruk av koherent symbolikk med universell metafysisk opprinnelse.²²⁸ I ”Euthanasius’ øy” er det delvis han selv som kommer under lupen, ved en sammenlikning mellom Eminescus bruk av det ”arkaiske” og tilblivelsen av hans egen roman *Șarpele*.²²⁹ Stadig ble det tydeligere at Eliade ønsket å fremheve ”det arkaiske” også som et alternativ for vår tid.

Mester Manole

Ved den tidligere omtalte arrestasjonen i 1938 stod Eliade i utgangspunktet overfor en nokså problemfri karriere som religionshistoriker, antakeligvis ledende på feltet i Romania i en alder av 31 år.²³⁰ Men mellom 1939 og 1943 utgav plutselig ikke Eliade flere studier innenfor religionsvitenskap. Det var blitt verdenskrig, og Eliade satt i utlendighet og hadde andre ting å tenke på (og skrive, som vi så i forrige del). Men så våren 1943 søkte han fra sine iberiske omgivelser å skrive en avhandling som skulle ta for seg ”Romanias svar på spanjolenes Don Quijote-fabel” – og som på slutten av året skulle ende opp som boken *Comentarii la Legenda Meșterului Manole* (”kommentarer til eventyret om Mester Manole”). Țurcanu har fremhevet dette verket som et definitivt skille i Eliades livsverk; som en markør av avslutningen på den perioden som med *Le mythe de l'éternel retour* skulle munne ut i en ny.²³¹

”Mester Manole” er et meget kjent rumensk eventyr, og sammen med fortellingen om lammet ”Miorița” er det ofte blitt trukket fram som et bilde på ”typisk rumensk mentalitet”. Temaet for verket er i bunn og grunn rituell ofring, altså en folkloristisk forklaring på hvordan byggeriter går hånd i hånd med legender om offerets *kreative* aspekt. Når et bygg reises, ofres et menneske. I de kulturene hvor man markerer skapelse ved offer, finnes også disse byggeofferitene. I eventyret går både byggherren Manole og hans kone i døden – dvs. inn i en videre eksistens på et kosmisk plan. Den rumenske opptattheten av død er ikke dødslengsel, men heller ikke dødsfrykt, snarere rituell død som hilses med fryd. (Eliade

²²⁸ ”Treptele lui Julien Green”, i Eliade, *Insula lui Euthanasius*, 21-28. Opprinnelig trykt i *Revista fundațiilor regale* 6, 4 (april 1939), 132-47.

²²⁹ ”Insula lui Euthanasius”, i Eliade, *Insula lui Euthanasius*, 9-20. Opprinnelig trykt i *Revista fundațiilor regale* 6, 7 (juli 1939), 100-109.

²³⁰ Som Ricketts skriver: ”He had found the master key ... which unlocked for him a whole series of doors, and his mind was teeming with plans for articles and books that would set forth the results of his years of research and his new insights ... serve not only to advance his career but also to put Romania on the map in the larger world of scholarship.” (Ricketts, *The Romanian Roots*, 880)

²³¹ Țurcanu, *Le prisonnier*, 329.

fremhever i samme åndedrag hvordan Herodot beskrev dakerne som et folk med en eksepsjonell tro på udødelighet, og dermed djervhet i kamp.)

Slik Müller ser det kan *Manole* leses som Eliades egne vitenskapelige resymé av sine ”rumenske år”, samt en tydeliggjørelse av sitt daværende religionsvitenskapelige mål, altså en tyding av det religiøse livets struktur på grunnlag av ”det arkaiske” og symbolene”.²³² Țurcanu skriver at den arkaiske mentaliteten som gjenfinnes i den rumenske folkloren fungerer som en ”støtdemper mellom menneskene og den historiske forandring og forgjengelighet”.²³³

For det er nettopp i denne boken at Eliade tar skrittet fra en generell fascinasjon for folklore og religion fra tradisjonelle/”primitive” samfunn, til å hevde at den arkaiske ontologien kan fungere som et *forsvar* mot ”historiens lidelser”²³⁴ – slik ”Mester Manole” har vært for rumenerne i all tid. *Manole* kan åpenbart ses som en videreføring av Eliades begeistring for ”offer” i legionær-artikkelen om Moța og Marin. Akkurat dét kan også tas som et tegn på forbindelsen mellom Eliades ”legionarisme” og hans ”melankoli”. Allikevel må nok dette verket, i lys av den faglige konteksten, helst ses som et generelt bidrag til motstanden mot historien. Der Eliade tidligere på 30-tallet så det slik at han var i ferd med å ofre seg selv (som intellektuell) for Romanias integrasjon i historien, får disse refleksjonene vel et mer personlig preg med årene: meningen med alle lidelsene, er at han selv skal ”komme ut på den andre siden”. Derfor er det kanskje han her trekker frem et rumensk eventyr, for å minne seg selv på at dette også er Romanias skjebne: å bli stadig gjenfødt, i et jordisk paradys. (Tanken om *offer* skulle heller ikke få noen sentral plass i *Le mythe*.)

Ved verkets begynnelse skriver han dette: ”For det arkaiske menneske er ikke en ting eller handling meningsfull kun etter i hvilken grad den tar del i en *prototype*, men også etter hvordan den tar del i en opprinnelig handling.”²³⁵ Det Eliade kaller ”prototype” her, er det han kaller *arketype* ellers i studien. Den argumentative bruken av begrepet *arketype* er også ny i dette verket.²³⁶ Eliade ønsker å fremheve at den folkloristiske (arkaiske) mentalitet alltid

²³² Müller, *Der frühe Mircea Eliade*, 165

²³³ ”comme un corrosif sur toute mémoire historique incipiente.” (Țurcanu, *Le prisonnier*, 331)

²³⁴ Selve dette begrepet dukker opp først i *Le mythe*.

²³⁵ ”pentru omul arhaic, un lucru sau un act nu are semnificație decât în măsura în care participă la un prototip, sau în măsura în care repetă un act primordial.” (Eliade, *Drumul*, 390)

²³⁶ Ordet ”arketype” opptrer faktisk også i både *Cosmologie* og ”Insula lui Euthanasius” Men der var ikke noe spesielt ment med ordet, annet enn prototyp, modell, etc. I *Manole* og *Le mythe* bruker han det og sammenlikner med Platons idéer. Ricketts påpeker at Eliades mye omtalte bruk av begrepet ”arketyp” er mer av *platonsk* enn av *jungiansk* type – men at han rent fysisk nok tok det fra Coomaraswamy, som igjen hadde det fra assyriologen Walter Andrae (Ricketts, *The Romanian Roots*, 853). I et forord til den engelske 1959-utgaven av *Le mythe* slår Eliade selv fast at han bruker begrepet i samme forstand som sin filosof-venn fra årene i Portugal, Eugenio d’Ors.

skaper i overensstemmelse med visse *lover*, og at disse lovene er arketyperiske – og at den selv skapes og fødes ”under ontologiens tegn” (”sub semnul ontologiei”).²³⁷ Det er altså tydelig at *arketypene* er *det værende*, som stadig skal gjenoppkalles. (Vi merker oss igjen hans betegning av de arketypenes reguleringer sin *lover*.)

Samtidig er ikke arketypene identiske med de fundamentalt *skapende handlinger*.²³⁸ Likevel er de forbundet – som *skapelsespunkt* og *skapelseshandling*, på samme måte som *midtpunkt*- og *fruktbarhets*-symbolikk – altså av en overordning av de symbolistiske nyansene, som skulle bortfalle i *Le mythe*.²³⁹

Bortsett fra noen spredte tilbakeskuende artikler utover i eksiltiden var *Manole* det siste faglitterære skriftet Eliade utgav på sitt morsmål. I forhold til *Le mythe* mangler hovedsakelig referansen til det arkaiske menneske ignorans overfor historisk eksistens, dets manglende vilje til å leve i historien.²⁴⁰ Vi kan altså si at selv ved slutten av Eliades ”rumenske epoke” var ennå ikke *arkaisk ontologi* som sådan noen fullstendig sammensatt, forståelig enhet.

Men det han hadde, tok han (som vi skal se) med seg inn i skrivingen av *Le mythe de l'éternel retour*. 13. august 1946, under den maniske ferdigstillelsen av dette verket, skriver han følgende: ”Hvilke følelser som vellet opp i meg i dag, mens jeg holdt på med kapitlet om *hellige steder*, det arkaiske menneskets nostalgi for det ’tapte paradis’! Så mye som plutselig står helt klart for meg!”²⁴¹

²³⁷ Eliade, *Drumul*, 400

²³⁸ Eliade, *Drumul*, 399.

²³⁹ ”Midtpunkt” og ”fruktbarhet” hadde tidligere blitt forklart som det samme, altså et tegn for det absolutt *værende*.

²⁴⁰ Ricketts betegner dette som en *logisk konsekvens* (”logical corollary”) av menneskets begjær etter å *leve i det virkelige*, som hadde vært Eliades kjeppest lenge (Ricketts, *The Romanian Roots*, 1442)

²⁴¹ ”Emoția cu care am desoperit astăzi, încercând să închei capitolul despre spațiul sacru, nostalgia omului arhaic pentru paradisul pierdut! Câte lucruri nu mi se luminează deodată!...” (Eliade, *Jurnal 1941-1969*, 119)

Kapittel 4: Melankoliens ontologi

Vi vil her presentere *Le mythe de l'éternel retour* som et oppsamlingspunkt for de utviklingene og tendensene vi har sett i de tre foregående delene.

Som en fortsettelse på del 3, vil vi se hvordan Eliade presenterer begreper som ”arketyper”, ”gjentakelser” og ”midtpunkt” gjennom utlegning arkaiske religioner. Vi vil se hvordan han syntetiserer det foregående, drevet frem av en melankolsk erkjennelse, og hvordan dette resulterer i formuleringen av *den arkaiske ontologi*.

I forhold til del 2 vil vi se hvordan en forståelse av ”historiens lidelser” blir presentert som en grunnforutsetning for den historiske motstanden, som nettopp markeres ved de periodiske gjentakelsene av arketyperne. Vi vil også se hvordan hans tidligere formulerte motstand mot ”historismen” her utvikles til en utlegning av historisme som det *motsatte* av arkaisk ontologi, altså som en filosofi som dyrker historien som sådan, og som proklamerer menneskets evne til å ”skape seg selv i historiens skjød”.

Vi vil også se hvordan vektleggingen av historisk motstand, periodisk gjentakelse og dessuten presentasjon av de ”post-arkaiske tradisjoner” også markerer en avstandtagen fra det vi i del 1 kalte ”historisk-elitistisk nasjonalisme”. Dette vil vi lese som Eliades erkjennelse av sitt gradvise politiske engasjement på 1930-tallet som en ”utløser” for de historiske lidelsene.

Arkaisk ontologi blir derfor en tilbakevenden til melankolien som han forsøkte å kjempe mot i sine unge år, og som han under sine år i Portugal igjen begynte å se i øynene. Dermed anerkjennes også erfaringene med ”agrikulturell religion” fra India, den ”kulturelle nasjonalismen”, og dessuten Legionens spirituelle komponenter.

Myten om den evige tilbakekomst

*Le mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition*²⁴² utkom første gang i mai 1949. Dette var den fjerde tittelen innenfor Eliades ”internasjonale” akademiske forfatterskap, som skulle

²⁴² Jeg bruker gjennomgående denne franske originaltittelen, selv om den er blitt gitt ut under flere andre oversettelser og undertitler. Eliades egen arbeidstittel var gjennomgående ”Kosmos og historie” (*Cosmos și istorie*), og dette er blitt brukt både som hoved- og undertittel på engelsk og tysk. (Manuskriptet ble hele tiden ført på rumensk – først mot slutten fikk han assistanse til en franskoversetelse.)

telle ca. 30 utgivelser frem til midten av 1980-tallet.²⁴³ I større grad enn hans øvrige religionsvitenskapelige bøker, dreier *Le mythe* seg eksplisitt rundt menneskehetens *eksistens* og *virkelighetsoppfatning*, og flere av dens grunnbegreper og -anskuelser skulle komme til å gå igjen som viktige forutsetninger i de verkene som fulgte.

Og trass i at selve tittelen vel antyder at vi står overfor en avgrenset behandling av fenomenet ”sirkulært historiesyn”, har heller ikke *Le mythe* sitt egentlige tyngdepunkt i et bestemt religionshistorisk fenomen eller tema – i motsetning til andre av Eliades mest kjente og benyttede bøker, som *Images et symboles*, *Le chamanisme*, *Yoga*, eller *Australian Religions*. Boken er heller ikke ment som noen religionsvitenskapelig oversikt eller fagmessig essens-verk (som *Traité d'histoire des religions* eller *Le sacré et le profane*).

Samtidig er *Le Mythe* langt på vei et populærvitenskapelig arbeid. Som vi så i forrige del, bestrebet Eliade seg på å skrive en kort, lettlest filosofisk bok, uten for mye av fagterminologi eller detaljerte referanser. I forordet til det ferdige verket fremhever han at boka er skrevet mest for den allment dannede leser, for *ikke-spesialisten*, og faglig sett like mye for orientalister og etnologer som for filosofer.

I motsetning til et annet internasjonalt religionshistorisk verk som han arbeidet med parallelt, det omfattende *Traité d'histoire des religions*, markerer *Le mythe* sin avstand til den nevnte ”encyklopedismen”, og heller nærhet til en mer allmenn filosofisk syntese, som delvis styrer unna de mange materielle symbolene og heller går rett på deres konkrete betydning og funksjon i arkaisk mentalitet.²⁴⁴

Som det heter på bokens første skriftside: ”Dersom det ikke hadde virket for ambisiøst, ville jeg gitt denne boken følgende undertittel nr. 2: *Introduksjon til en historiefilosofi*. For slik kan meningen med det følgende essay kort og godt uttrykkes.”²⁴⁵ *Le mythe de l'éternel retour* kan leses som en sammenfletting av filosofi og religionshistorie: vi ser hvordan Eliade gjennom bokens fire hovedkapitler beveger seg gradvis fra å presentere ”det arkaiske” fra ulike vinkler henimot en problematisering av menneskehetens relasjon til *historie* i sin alminnelighet.

²⁴³ I tillegg til yoga-avhandlingen hadde den mer kortfattede *Techniques du yoga*, samt *Traité d'histoire des religions*, kommet ut på fransk før.

²⁴⁴ Eliade hadde lenge holdt seg vekk fra encyklopediske ambisjoner i sine unge år, og heller satset på journalistiske og ”fragmentariske” fremstillingsformer (influert av Nae Ionescu, og Kierkegaards ”smuler”). Enkeltstående encyklopediske forsøk inkluderer yoga-avhandlingen og Hasdeu-antologien.

²⁴⁵ ”Si nous n'avons d'afficher trop d'ambition, nous aurions donné à ce livre pour seconds sous-titre: *Introduction à une Philosophie de l'Histoire*. Car tel est bien, en définitive, les sans du présent essai.” (Eliade, *Le mythe*, 9)

Eliade har tro på at han med *Le mythe* kan bidra til ”en fornyet forståelse av metafysikkens grunnproblemer”²⁴⁶, ved å anstrenge seg for å forstå de arkaiske folkenes virkelighetsoppfatning; ”å se hva de vil vise oss”²⁴⁷. Altså må vi gå ut ifra at et menneskes eller en menneskegruppes forhold til *historie* representerer en metafysisk refleksjon – dermed blir den *historiefilosofien* Eliade ønsker å introdusere direkte beroende på denne fundamentale virkelighetsoppfatningen hos de arkaiske folk; en *arkaisk ontologi*.

Arketyper og gjentakelse

Ved å se den som en videreføring og en konklusjon av den utviklingen vi så i forrige kapittel, vil vi her foreløpig sammenfatte den arkaiske ontologien ved å se på hva Eliade konkluderer om *arketypene*, om *gjentakelsen* av disse, og denne gjentakelsens grunnleggende *frihet*.

Begrepet ”arketype” brukes i *Le mythe* på samme måte som vi så i de tidligere religionsvitenskapelige tekstene. Den viktige forskjellen her er imidlertid at begrepet ”inderliggjøres”; at det ikke lenger legges fram som en separat religionsvitenskapelig kategori, men mer som et filosofisk, ontologisk grunnbegrep. *Arketypene er melankoliens objekt*.

Vi så at Eliade i *Comentarii la Legenda Meșterului Manole* opererte med et skille mellom lengselen mot arketyper og lengselen mot kosmogoni: altså mellom lengselen mot et *tilstand* og lengselen mot en *skapelse*. I *Le mythe de l'éternel retour* er dette skillet visket ut. Her forklarer Eliade begrepet ”arketype” stadig vekk som en fortidig, mytologisk handling, som på en eller annen måte relaterer seg til en opprinnelig skapelse (som godt kan være relatert til skapelsen av *verden* (altså *kosmogoni*), men ikke nødvendigvis er det).

Det er imidlertid ikke slik at han *også* forklarer arketype som en *tilstand* (av stillstand), slik han har gjort før. Han bryr seg simpelthen ikke om distinksjonen, og har tydelig brutt den opp for å vektlegge noe utpreget *melankolsk*; ved å fremheve at *all* periodisk gjentakelse retter seg mot en *forgangen tilstand*. Vi kan se det slik at Eliade i forhold til tidligere religionsvitenskapelige tekster søker å forenkle de religionsvitenskapelige distinksjonene nettopp for å trigge de *filosofiske*; for å få frem en tanke om menneskets lengtende natur.

²⁴⁶ ”que les problèmes cardinaux de la métaphysique pourraient être renouvelés” (Eliade, *Le mythe*, 10).

²⁴⁷ ”comprendre leur *sens*, de nous efforcer de *voir* ce qu'ils nous *montrent*” (Eliade, *Le mythe*, 91)

I *Le mythe* bruker Eliade nemlig et nytt uttrykk, som nettopp favner om *arketypene* som melankolsk gjentakelsesobjekt: *in illo tempore* ("i hin tid", "det var en gang", etc.), eller som substantiv *illud tempus*. Denne "tiden" knytter seg til et mytisk, paradigmatiske tidsrom – en opprinnelig skapelse (f.eks. en kosmogonisk myte).

Innenfor en tidskategori vil da *illud tempus* dreie seg om skapelsens varighet, men innenfor en stedkategori vil det dreie seg om skapelsens fysiske utgangs-punkt; altså *midtpunktet*, i verden (kosmos) eller i et eventuelt "verdens-imiterende" rom (jfr. Barabudur, som Eliade også refererer i *Le mythe*). For oversiktens skyld kunne man sagt at arketyperen representerer "stedet" og *illud tempus* representerer "tiden". Men Eliade bruker ikke selv en slik distinksjon, så for ham er det ikke noe poeng å skille. Slik melankolien ofte simultant lengter til *steder* av ulike slag (barndommens verden, București, India, hulen i Himalaya, etc.) og til "tider" (barndommen, de glade årene i București, årene med Nina, årene før Nina, etc.). Arketyperen er en *tilstand*, et lengselsobjekt. Og for det arkaiske mennesket består altså livet i bunn og grunn av *gjentakelser* av disse arketypene – og i praksis er det *gjentakelsen* som markerer motstanden mot, og samtidig forklaringen på, historien. Ved å gjenta det opprinnelige, spoler man så å si tilbake, gang på gang.

Gjentakelsen danner også utgangspunktet for Eliades betoning av arkitektur og midtpunkt-symbolikk. Enhver gjentakelse går ut fra et midtpunkt, som reelt sett angir et sted som er helligere enn andre; et sted hvorfra *selve livet* utgår, et stedet hvor selve den uopprinnelige skapelsen fant sted, og dermed skal gjentas.²⁴⁸ Det stedet man da retter seg mot, er i utgangspunktet profant, men *gjøres hellig* ved utførelsen av en paradigmatiske, arketypisk handling.

Stedet det er snakk om kan altså være alt fra en simpel offerplass, til et tempel, en "monumental bygning". Hva arketypiske *handlinger* angår, opererer Eliade i *Le mythe* med et skille mellom imiterende og *indirekte* imiterende handlinger.²⁴⁹ De imiterende handlinger er de som direkte, fysisk og nærmest bokstavelig imiterer en arketypisk skapelse – bygging av et hus, et tempel, konstruksjon av en hellig by, etc – hvis realitet er avhengig av "det overjordiske midtpunkts symbolikk", som omslutter dem og gjør dem til "verdens midte". Disse handlingene tilhører sjeldenhetene, men Eliade var innom dem bla. a. i *Meșterul Manole*. I *Le mythe* utvider han arketyper til også å gjelde handlinger som bare *symbolsk markerer* disse uopprinnelige handlingene (som kun får den betydning man tillegger dem, ved at man åpenlyst gjentar handlinger som er innstiftet av guder, forfedre eller

²⁴⁸ Eliade, *Le mythe*, 50

²⁴⁹ Eliade, *Le mythe*, 16

myteskikkelser). Han bruker altså her igjen den mer allmene symbolikken/symbolismen som vi fant i ”Barabudur” og *Cosmologie și alchimie babiloniană*.

Her ser vi hvordan Eliade vektlegger den religiøse handling som ”vane”, og dessuten som maksimal gjenoppbyggelse av *virkeligheten*. En slik ”systematisk” utnyttelse av en melankolsk grunnstemning var antakelig noe han så som et ideal, og bakgrunnen for at han kunne kalle sin egen melankoli en *religiøs følelse*. Byggingen av et tempel er selvfølgelig en repetisjon av en verdensskapelse, men den skjer kun én gang, og blir selv gjort til arketyper for senere: For det er *bruken* av tempelet (qua *gjentakelse av byggingen*) som kjennetegner en religiøs livsførsel. Ser vi på hvordan man erfarer dette i et menneskeliv, virker det klarere. For Eliade blir f.eks. ”barndommen” eller ”India” fundamentale arketyper, mens selve livet konstitueres av *gjentakelsen* av disse.

I arkitektonisk, symbolistisk forstand innebærer regenerasjonen en vei til midten, en vanskelig vei; faktisk er det ”en overgangsrite fra det profane til det hellige; fra det flyktige og det illusoriske til virkeligheten og evigheten; fra døden til livet; fra menneske til helligdom” – fra *kaos* til *kosmos*.²⁵⁰ Om man tar utgangspunkt i en ting, et sted, et offer, en simpel handling eller et naturfenomen, så går det ut på ett, for det sentrale i den arkaiske ontologien er *gjenoppkallelsen* av det uopprinnelige.

Og denne gjentakelse representerer for Eliade en grunnleggende *frihet*. (Dette begrepet har ikke vært tilstede i Eliades religionshistoriske drøftelser tidligere, selv om han var inne på diskusjonen i *Cosmologie*). Dette som følge av at *Le mythe* søker å fremme arkaisk ontologi som en enhetlig filosofi, med anerkjennelse av melankolien som bakteppe. Den melankolske lengsel bakover, åpner opp for muligheten til å tre inn i tilstanden man lengter etter, og begynne på nytt.

[M]ennesket i de arkaiske sivilisasjoner kan være stolt av sin eksistensform som tillater ham å være fri og å skape. Han har friheten til å ikke lenger være den han har vært, friheten til å tilintetgjøre sin egen ’historie’ ved den periodiske opphevelsen av tiden og ved den kollektive fornyelse ... De arkaiske og tradisjonelle samfunn innrømmer sin egen frihet til hvert år å påbegynne en ny, ’ren’ eksistens.²⁵¹

²⁵⁰ ”[P]arce qu’il est, en fait, un rite de passage du profane au sacré; de l’éphémère et de l’illusoire à la réalité et à l’éternité; de la mort à la vie; de l’homme à la divinité.” (Eliade, *Le mythe*, 30) Handlingen som gjentas er samtidig skapelsen av stedet, fordi det knytter seg til en fundamental myte om at slik ble verden (dvs. alt: jord, himmel, evt. helvete) skapt. I praksis blir et å ta utgangspunkt i noe fysisk dødt (et tempel, en åkerlapp, en by, et fjell) og gjøre det hellig (sacré er et verb i perfektum partisipp: innviet, vigslet) Derfor er det i bunn og grunn menneskelige handlinger som er hellige. Og de hellige handlinger er de som har mening – som da knytter seg til gjentakelse av en arketypisk handling.

²⁵¹ ”L’homme des civilisations archaïques peut être fier de son mode d’existence qui lui permet d’être libre et de créer. Il est libre d’en être plus ce qu’il a été, libre d’annuler sa propre ‘histoire’ par l’abolition périodique du

Dette kan tydelig ses i sammenheng med de refleksjonene vi så Eliade gjøre seg etter Ninas død. Han innså at alle de smertene han da hadde vært igjennom, var en forutanelse om en kommende ”symbolsk død og åndelig gjenoppstandelse”. På samme måte kan man si at friheten han opplevde mitt på 30-tallet hadde gitt ham en anelse om at det snart ville komme et tilbakeslag – ikke nødvendigvis fordi friheten hadde problematiske elementer, men fordi han skjønnte at oppgangstider før eller siden må brytes.

Disse sykliske betraktningene kan muligens forbindes med de sykliske systemene som finnes innenfor flere varianter av hinduismen (og som vi skal komme inn på senere), hvor man ser forutsigbare oppgangs-/nedgangstider, etc. Men poenget her er at tanken om fornyelse er grunnleggende *optimistisk*. Når Eliade i *Le mythe* snakker om en periodisk, kosmisk gjentakelse, dreier det seg ikke om en slik ”tvungen syklus”, men om en *frihet* til å fornye seg²⁵².

Friheten er naturlig nok ikke av individuell type, men fungerer innenfor det kollektivt bestemte, arketypiske – og uttrykkes fundamentalt som en skapelse. Denne tanken hadde han hatt i hodet allerede i India, men ikke (bevisst) artikulert tidligere. ”[D]et arkaiske mennesket kan garantert regne seg for mer *skapende* enn det moderne mennesket, som bare definerer seg som skapende i forhold til historien.”, skriver han.²⁵³ Modernitetens, ”historismens” menneske har altså ikke tilgang på denne friheten til å *skape* seg selv på nytt og på nytt. Eliade forklarer ikke noe mer hva dette kreative er, annet enn at han tydelig anser all arkaisk religion for å være grunnleggende *skapende* i kraft av å være *repeterende*. Her kan man se at hans syn på melankolien som *kreativ* slår inn.²⁵⁴ Vi kan jo bare tenke på hans anerkjennelse av sitt religiøse kall som en erfaringsmessige ”gjenoppliving” av døde ting, og på hans generelle personlige avhengighet av å skrive og forske.

Konklusjonen får bli at Eliades fremstilling av arketyper og gjentakelser i *Le mythe* er tydelig influert av hans anerkjennelse av melankolien som religiøs, kreativ kraft, som vi så manifestert under hans Portugal- og (tidlige) Paris-tid.

temps et la régénération collective ... Les sociétés archaïques et traditionnelles admettaient la liberté de commencer chaque année une nouvelle existence, ‘pure’, avec des virtualités vierges.” (Eliade, *Le mythe*, 181-82)

²⁵² Man kan muligens tolke det slik at Eliade på midten av 30-tallet var så opphengt i *pragmatisme* (historisk integrasjon) at han heller vektla det negative ved en ”syklisk skjebne” enn det positive ved å kunne fornye seg som følge av (historiens) lidelser.

²⁵³ ”[L]’homme archaïque est sûrement en droit de se regarder comme plus *créateur* que l’homme moderne qui ne se définit créateur de l’histoire.” (Eliade, *Le mythe*, 183). Vi husker hvordan han betonte kosmisk *skapelse* som en del av et individuelt menneskeliv, under turen i Trieste.

²⁵⁴ Samtidig må det bemerkes at denne kollektive, dynamiske, ”kulturelle” friheten/skapelsen han her betoner, står i kontrast til pragmatismens ”absolutte” individualisme.

Historisme

Vi har snakket om ”historiens lidelser” tidligere, men i *Le mythe* dukker begrepet opp for første gang. Verken i betraktningene fra India eller i tidligere religionsvitenskapelige skrifter hadde Eliade fremhevet det arkaiske menneske som anti-*historisk*. ”Fra de a-historiske folk eller klassers synspunkt, går ’historie’ ut på det samme som ’lidelse’.”²⁵⁵ I mer streng forstand kan vi si: Den historien man *faktisk opplever*, er lidelse. Og der hvor historien gjør seg *bemerket*, kan den også oppheves. ”Lidelsens kritiske øyeblikk konstitueres av dens fremtreden.”²⁵⁶ Lidelse blir altså det samme som faktisk *bemerkelse*. Det er nettopp det han mener ved at *Le mythe* primært er historiefilosofisk: at man her får presentert arkaisk ontologi som en filosofi som kan være til hjelp for å ignorere den historien han føler på kroppen.

Når det gjelder lidelsenes utspring, påpeker Eliade at det er en fåtallig elitegruppe som råder over midler som ”tvinger hvert enkelt individ til å bære følgene av historien, dvs. til uten opphør å leve midt i *la terreur d’histoire*. Den friheten til å skape historie som det moderne menneske slår seg på brystet med, er illusorisk for så godt som hele menneskeheten.”²⁵⁷ På grunnlag av dette kan vi se Eliades formulering av en *elitisme*, som i første omgang gir seg utslag i historismens filosofi.

Historismens anskuelser har sin bakgrunn i de tidligste bruddene med den arkaiske ontologien, de tidligste eksemplene på oppvurdering av *historiens* hellige åpenbaringer: nærmere bestemt de bibelske profetenes syn på *historiens lidelser* som straff fra én guddommelig vilje. Da profetene begynte å tolke historien strengt i lys av *troen* på denne guddommen, forsvant gradvis tanken om gjentakelse. Nettopp innføringen av tro i menneskenes åndsliv representerer en slags inderlig individualisme. Dette skjedde først ved Abrahams ofring av sin førstefødte, senere i enda sterkere grad ved kristendommen og dens ”historisering”.

²⁵⁵ ”[D]u point de vue des peuples ou des classes anhistoriques, la ’souffrance’ équivaut à l’histoire.” (Eliade, *Le mythe*, 116)

²⁵⁶ ”Le moment critique de la ’souffrance’ est constitué par son apparition” (Eliade, *Le mythe*, 117)

²⁵⁷ ”moyens suffisants pour obliger chaque individu à supporter quant à lui les conséquences de cette histoire, c’est-à-dire à vivre immédiatement et sans arrêt dans l’épouvante de l’histoire. La liberté de faire l’histoire dont se targue l’homme moderne est illusoire pour la quasi-totalité du genre humain” (Eliade, *Le mythe*, 181).

Etter Vanhaelemeersch's anslag, dekker "historismen" for Eliade bortimot enhver tankestrømning tilhørende 1900-tallet, fra marxismen til Heidegger.²⁵⁸ Det vil nærmere bestemt si både det man vanligvis oppfatter strengt med begrepet (den tyske *Historismus* og den italienske *storicismo*), i tillegg til Hegel og Marx (og "hegelianisme" og marxisme), og dessuten *eksistensialisme*.

Men det Eliade i bunn og grunn retter seg mot, er den grunntanken som "etter oppdagelsen av det 'historiske menneske' er blitt forsøkt fremstilt av visse post-hegelianske filosofiske retninger, først og fremst marxismen, historismen og eksistensialismen – nemlig idéen om at mennesket *er* i samme grad som det *skaper seg selv i historiens skjød*."²⁵⁹ Historismen kjennetegnes ved å forklare verden enhetlig og universelt ved hjelp av historien, ved en grunntanke om at den eneste mulige skapelsen er historisk skapelse. Dette gjør mennesket ufritt, slik Eliade ser det.

Slik han bruker begrepet, er altså *historisme* langt på vei et bilde på "det nye", på den sene modernitetens "liksom-metafysikk" som pretenderer å forklare "det hele" (inkludert historien og menneskets plass i den). Felles for disse retningene er ifølge Eliade at de ikke har maktet å gjøre menneskene i stand til å kjempe mot "historiens lidelser", og dermed formet et ideal om et menneske som "bare kan være *skapende* i den grad det er *historisk*."²⁶⁰ Via dette har historismen legitimert modernitetens dekadente ideologier: kommunisme, nazisme, jødedom, moderne kristendom. På det globale plan er dette tolkninger gjort av historiens *vinnere*.

Hegel og Marx er de tenkerne som Eliade sterkest lar representere historismen. Mot Hegel polemiserer Eliade for å få frem den kontrasten mellom "naturen" (Kosmos) og "historien" som han allerede reflekterte over i India. Det er grunn til å tro at Eliades lesning av Hegel på denne tiden ikke har vært den grundigste, selv om han refererer direkte til *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.²⁶¹ Eliade parafraserer Hegel på at det i *naturen* stadig er "intet nytt under solen", mens *historien* derimot alltid er "fri og ny". Dermed blir skapelsen av historie en menneskelig frihet – mens for Eliade er den menneskelige frihet nettopp den som

²⁵⁸ "For Eliade, 'historicism' covers nearly every twentieth-century current of thought, from Marxism to Heidegger." (Philip Vanhaelemeersch, "Eliade, 'History' and 'Historicism'", i Rennie (red.), *The International Eliade*, 153).

²⁵⁹ "[Celle valorisation] qu'essaient de donner certains courants philosophiques post-hégéliens, notamment le marxisme, l'historicisme et l'existentialisme, depuis la découverte de l'homme historique, de l'homme qui *est* dans la mesure où il *se fait lui-même au sein de l'histoire*." (*Le mythe*, 10) Bryan Rennie kaller dem "single, universal explanations which effectively removed human freedom" ("The life and work of Mircea Eliade", i *Mircea Eliade: A Critical Reader*, red. av Bryan Rennie (London: Equinox, 2006), 5).

²⁶⁰ "ne saurait être *créateur* que dans la mesure où il est *historique*" (*Le mythe*, 179)

²⁶¹ Som Vanhaelemeersch har påpekt, blir Eliades kritikk mot Hegel og Marx både utvidet og utdypet fra 50-tallet og utover. Lesningen av Hegel viser seg på et høyere nivå f.eks. i *Images et Symboles* (1952), og i dagbøkene (hvor Eliade også drar inn Marx i betraktninger om Moskvaprosessene, etc.) (Vanhaelemeersch, i *The International Eliade*, 155)

står i ledtog med naturen; som imiterer den, men samtidig markerer sitt herredømme. Slik han hadde observert hos santalene i India. "Naturen finner igjen bare seg selv, mens det arkaiske menneske finner igjen muligheten for definitivt å sette seg ut over tiden og leve i evigheten."²⁶² *Naturen* er altså ikke "fri" – men dét er det arkaiske menneske, som bruker sin frihet overfor naturen til å integrere seg i Kosmos. Det arkaiske mennesket "finner igjen" en slags tapt sannhet – både i mytisk forstand, og ved å bevege seg tilbake til før "fordervelsen".

Men for Hegel er det den *historiske* hendelse, som sådan, som skal "frelses og verdsettes", som en manifestasjon av Verdensånden. Eliade er ikke sen med å forbinde dette med den tidlige israelittiske innførselen av historiske hendelser. I det hegelske perspektiv ser Eliade også at Verdensånden utfolder seg på høyere og høyere nivå for hvert historiske "forløp" (dvs. enhver syklus).

Historiefilosofien til Marx berøver derimot historien for *enhver* transcendent betydning, enhver mytisk rettferdiggjørelse av historiens lidelser, derfor ser Eliade den som et farligere konsentrat av Hegels historisering. Marx reduserer simpelthen historien til "klassekampens epifani", og kan nesten sies å *reverse* den arkaiske ontologi – ved å legge det "arkaiske paradis" ikke til uopprinnelsen, men til historiens *avslutning*. Slik sett kan en marxist tillate seg å tolerere en *maksimal akkumulasjon av lidelse*, som oppbygning fram mot Revolusjonen.

Vi kan tydelig se at Eliades perspektivering av hegelianisme og marxisme har sin parallell i hans "politiske" tolkninger av Tyskland og (særlig) Russland, som kom tydelig fra under andre verdenskrig. Nazistenes imperialism var ille nok som historisme i praksis, men en tilbakekomst for et *russisk* storrike ville innebære en fullstendig areligiøs vulgarisering. Som eksempel på russere som har kjempet tappert *mot* historien, hinsides kommunismens dialektikk, nevner Eliade Dostojevskij og Vissarion Belinskij. Og nå som Russlands ideologiske ekspansjon hadde lagt permanent lokk på Romania, så han den politiske verdenssituasjonen som oppfyllelse av egne profetier. Det kan ikke være tvil om hva han sikter til når han skriver om "Europas landlege (= tradisjonelle) samfunn, som stadig holder fast ved en antihistorisk innstilling og derfor utsettes for heftige angrep fra alle revolusjonære ideologier".²⁶³ På et tidspunkt da India hadde løst seg fra britisk herredømme og var på vei mot "historisk integrasjon" på egne premisser, var det fedrelandet som for Eliade ble stående som det ultimate lukkede paradis. Det vil altså være rimelig å hevde at Eliades negative

²⁶² "La Nature ne retrouve qu'elle-même, tandis que l'homme archaïque retrouve la possibilité de transcender définitivement le temps et de vivre dans l'éternité" (Eliade, *Le mythe*, 182).

²⁶³ "Les sociétés agricoles (= traditionnelles) européennes qui se maintiennent avec obstination dans une position anhistorique et sont, de ce fait, en butte aux attaques violentes de toutes les idéologies révolutionnaires." (Eliade, *Le mythe*, 164-65)

betoning av "historie" og "historisme" langt på vei har sin forklaring i krigens forløp og utfall.

"Hvordan kan 'historiens lidelser' utholdes fra historismens standpunkt?", spør Eliade seg allikevel stadig.²⁶⁴ Han konstaterer at flerfoldige historistiske tenkere har lagt ned mye arbeid rundt dette spørsmålet, uten å behandle det som noe annet enn et teoretisk problem.²⁶⁵ Men hvordan skal *det faktum at en hendelse er historisk* kunne eliminere lidelsen hendelsen nødvendigvis fører med seg? Tradisjonelt sett har jo historismen (og i like sterk grad eksistensialismen) opphøyd fortvilelse, pessimisme og *amor fati* til heroiske dyder og erkjennelsesmidler, som han selv formulerer det.²⁶⁶

Eliades poeng er at det moderne menneske i alminnelighet, ved sin tro på egen evne til å skape historie, til syvende og sist *ikke* greier å kjempe mot historiens lidelser. Han leter etter muligheter for frihet som undergraver den historistiske filosofi, og kommer opp med to. Den første er simpelthen å "sette seg opp mot historien". Som eksempler på dette nevner Eliade selvmord og deportasjon – altså å ofre sitt eget liv for frihetsidealet. Her tenker kanskje Eliade på Moța og Ionescu – to venner hvis dødsfall på hver sin måte representerte en "frigjøring" for ham selv. Nummer to er å søke *tilflukt*, enten i et eksil eller i en "undermenneskelig eksistens". Den "undermenneskelige eksistensen" var den han så for seg for de stilltiende "overvintrerne" i det kommunistiske Romania. Eksilet var naturligvis det han selv hadde valgt.

En slags tredje skikkelig mulighet som gis, blir dermed å sette sin lit til *kristendommen* (som han kaller for religionen for "det falne menneske"²⁶⁷), slik han selv hadde gjort etter Ninas dødsfall. Den eneste løsningen han ser for et menneske som er låst i det modernes "historisitet", og som ønsker å legge arketypernes og gjentakelsenes verden bak seg, er "en frihetens filosofi som ikke utelukker Gud".²⁶⁸ Altså en grunnleggende tro på at *for Gud er alt mulig* – en erkjennelse av menneskets skapende evner; en frihet som stammer fra Gud, og som *kan* fri det moderne mennesket fra historiens lidelser. "Enhver annen moderne frihet er, samme hvilke former for tilfredsstillelse den bringer med seg, ute av stand til å rettferdiggjøre

²⁶⁴ "Pour notre propos, une seule question nous importe: comment la 'terreur de l'histoire' peut-elle être supportée dans la perspective de l'historicisme?" (Eliade, *Le mythe*, 174).

²⁶⁵ Eliade nevner den nykantianske filosofen Heinrich Rickert, teologen Ernst Troeltsch og sosiologen Georg Simmel (tyskere alle tre, og aktive i historismens "gullepoke" i årene rundt århundreskiftet). Dessuten påpeker han at tre av hans forholdsvis gode "venner" – Benedetto Croce, José Ortega y Gasset og kunnskapssosiologen Karl Mannheim – kun *delvis* har greidd å eliminere historismens problemer. Går vi til litteraturlisten i *Le mythe*, ser vi at Eliades fremste konkrete kilde til historismekritikk er Adriano Tilghers *Critica della storicismo* (1935), som retter seg mest mot Croce.

²⁶⁶ "vertus héroïques et [...] instruments de connaissance" (Eliade, *Le mythe*, 176).

²⁶⁷ "l'homme dechu" (Eliade, *Le mythe*, 187)

²⁶⁸ "[U]ne philosophie de la liberté qui n'exclut pas Dieu" (Eliade, *Le mythe*, 185)

historien.”²⁶⁹

Vi ser her den samme aksepten av Kierkegaard og Sjestovs radikale bibellesning (Sjestov var som nevnt jøde) som Eliade utviklet under sin sterkeste kriseperiode i 1945. Men han refererer her til en fullstendig historisk basert kristendom, og ikke til den arkaisk influerte ”kosmiske kristendom” som han ellers, på det nasjonalistiske plan, fremhever (og som er tungt tilstede i den rumenske ortodoksien). Kierkegaard og Sjestov er begge utpreget *moderne* skikkelser, og deres referanser til ”det arkaiske” ligger som nevnt fjernt fra Eliades.

Men en kristendom hvor ”alt er mulig”, vil jo ha samme evne som den arkaiske ontologien til å gjenoppkalle fortiden. Eliade ser tydelig kristendommen som et alternativ, en slags ”ekstrem” nødløsning. Vel representerer den i vår sammenheng en *pragmatisk* strømning, men dens tro på historien blir i meget sterk grad en overlatelse til den guddommelige instansen som styrer historien: Gud. Og Eliades tillit til en slik kristendom kan sies å ha samme bakgrunn som tilliten til melankolien, nemlig en tro på at det som har vært før, skal kunne tilbakekalles.

Arkaisk ontologi mot elitisme

Dette leder oss over til den generelle anti-elitismen som viser seg i *Le mythe de l'éternel retour*. Vi skal nemlig se at Eliade forlater den historisk-elitistiske nasjonalismen fra 30-tallet ved å nedvurdere elite-tenkningen, dvs. ved å nedvurdere *histoire* som sådan. Eliade formidler her den arkaiske ontologi som en allmenn frigjøringsstrategi – ikke lenger som noe ”folkelig” som eliten skal foredle nasjonalistisk eller filosofisk.

Le mythe baserer seg i utgangspunktet på en distinksjon mellom det *arkaiske* og det *historiske* mennesket. Men som vi allerede har sett eksempler på, finnes det grader av det arkaiskes (melankolske) og det historiskes (pragmatiske) fremtoning. Det er derfor naturlig at Eliade også finner trekk av arkaisk ontologi innenfor distinkte religiøse *tradisjoner* som har utviklet seg bort fra det arkaiske, bort fra kontakten med naturen og integrert-heten med kosmos. Eksempler på dette som vi tidligere har vært innom, omfatter innførsler av melankoli i en pragmatisk basis (”kosmisk kristendom” eller ”kosmisk yoga”). Det som heves frem i *Le mythe*, er imidlertid de delvise utviklingene, ”bedervelsene”, av den arkaiske ontologien – altså det motsatte: innførsler av pragmatisme i en melankolsk basis.

²⁶⁹ ” ”Toute autre liberté moderne, quelques satisfactions qu'elle puisse procurer à celui qui la possède, est impuissante à justifier l'histoire” (Eliade, *Le mythe*, 186).

Dette representeres i første rekke ved etableringen av standardiserte sykluser, innenfor sene ("post-upanishadiske") hindustiske tradisjoner. Dernest etableringen av spesifikke idealer om *absolutt frihet* (både fra "kosmos" og "tid"), innenfor buddhismen, jainismen, yoga.

Hinduenes jevnt periodiske sykluser omfatter de to grunnleggende arkaiske kjennetegn: *gjentakelsen* og *motstanden mot historien*. Men lever man etter en sykluslære, kan man ikke oppheve tiden på fritt grunnlag. Gjentakelsene foregår ikke da etter arkaiske "lover" om arketyper og midtpunkt, men etter en religiøs idé om tid og repetisjon innsatt ovenfra.²⁷⁰ Slik Eliade ser det, er de kosmiske sykluser blitt til for at mennesket skal bære historien som *skjebne*, altså at det er en viss samtidighets skjebne å være "tilstede" på et visst punkt i en syklus. For enhver syklus har "morgenrøde" og "skumring" som hode og hale – i eldre og mer arkaiske formuleringer vil dette tilsvare selve verdens eller universets "tilblivelse" og "ødeleggelse". Den bestemte plassering innebærer at en "bestemt sum av lidelser er tilmålt menneskeheten."²⁷¹

Syklusene gir trøst, men bare for de som "ikke velger å forgjøre seg" (i pragmatisk forstand), men som "resignerer og underkaster seg sin eksistens nettopp fordi han er seg bevisst den dramatiske og katastrofepregede strukturen, som hører til den tidsalderen han tilfeldigvis lever i".²⁷² Denne (kamouflerte) kritikken kan for øvrig forbindes med hans negative holdning til den nihilistiske filosofien som var populær både i Romania og Europa på 30-tallet, representert ved "sykliske" tenkere som Spengler og Nietzsche.²⁷³ Vi kan her se at Eliade innfører en tanke om "historiens lidelser" også i forbindelse med sykluser. Tanken om en tvungen, mekanisk gjentakelse er egentlig ufruktbar på linje med tanken om *historiens* ugjenkallelighet. For det er kun de negative aspektene som manifesterer syklusens/historiens sanne natur. Utfra dette tenker man seg at *ethvert* syklisk/historisk øyeblikk ikke kan fremstå som annet enn tragisk, patetisk, urettferdig, kaotisk, osv. Som nevnt var det et slikt syklisk øyeblikk Eliade antakelig følte han stod midt oppi da tingene begynte å rakne for ham mot slutten av 30-årene.

²⁷⁰ Rent religionsvitenskapelig er det selvfølgelig feil å si dette bastant, siden de hinduistiske syklusene er videreutviklinger av de opprinnelig arkaiske, og naturligvis bærer gjenkjennelige elementer i seg. (Tittelen *Le mythe de l'éternel retour* refererer jo absolutt også til disse fenomenene). Poenget her er å få frem at Eliade opererer med et skille, som i utgangspunktet ikke er så lett å få øye på.

²⁷¹ "Une certaine quantité de souffrance est réservée à l'humanité" (Eliade, *Le mythe*, 154)

²⁷² "la théorie valide et justifie les souffrances de celui qui ne choisit pas de se libérer, mais qui se résigne à subir son existence, et cela par le fait même qu'il a conscience de la structure dramatique et catastrophique de l'époque dans laquelle il lui a été donné de vivre." (Eliade, *Le mythe*, 140)

²⁷³ Eliade slår jo ettertrykkelig fast i forordet til den engelske 1959-utgaven at *Le mythe* ikke er ment å ha noe av Nietzsches "ewige Wiederkehr des Gleichen" i seg.

Mer ”negativ innstilt” er Eliade, naturlig nok, til tanken om ”det absolutte” som frigjøring både fra den arkaiske og den post-arkaiske ”evige tilbakekomst”.²⁷⁴ Denne frelsen finner Eliade i det han betegner som Indias ”kjetterske strømninger”: buddhismen og jainismen – og i tillegg selvfølgelig i yoga. Disse representerer den indiske ånd ”i sin høyeste anspennelse”, som ”ringeakter og avviser reaktualiseringen av opprinnelsens tid”.²⁷⁵ ”Forskjellen mellom den vediske anskelse (altså den arkaiske, ’primitive’) og [den buddhistiske] *mahayana*-anskelse av den kosmiske syklus er, i korthet, den samme som skiller den arketypisk pregede (tradisjonelle) holdning fra den eksistensialistiske (historiske) holdning.” (min uthev.)²⁷⁶ Den ”absoluttistiske” frihetsfilosofien innenfor de sene indiske tradisjoner, har altså helt basiske fellestrekk med historismen, ifølge Eliade. En slik sammenstilling hadde han aldri tidligere foretatt.

For første gang kan man også lese en viss ”politisk” argumentasjon inn i Eliades tekster om arkaiske religiøsitet. Felles for de post-arkaiske tradisjonene (historisme inkludert) er at de baserer seg på en viss grad av *elitisering*. ”De nyere uttrykkene for myten om den evige tilbakekomst ble fremfor alt verdsatt av intellektuelle eliter. ... [Mens bøndene] fant sin trøst og sin støtte i forestillingen om arketypene og gjentakelsen.”²⁷⁷ Som nevnt fremhevet Eliade hvordan de historistiske anskelser frarøver mennesket dets arkaiske frihet og spontanitet. En fast syklus *abstraherer* en ”naturlig kosmisk” syklus, og mangler dessuten reelle *arketyper*.

Eliades fremstilling av ”arkaisk ontologi” preges ikke bare av en fremhevelse av de arkaiske folkenes motstand mot historien. Ofte, særlig mot slutten av boken (dens ”filosofiske” del), ser man tydelig en energisk, *personlig* skepsis til ”historiske” forklaringer. Dette markerer også noe nytt i *Le mythe*. Der Eliade tidligere var dels positivt innstilt til ”historie”, er han her entydig negativ. Der ”historie” tidligere ble lagt frem som en ærerik instans som man kunne integrere seg i, er ”historie” i *Le mythe* altså presentert som noe fullstendig synonymt med lidelse. Vi snakker altså om en holdningsendring, som må sies å ha blitt forårsaket av Eliades opplevelser siden midten av 30-tallet.

²⁷⁴ Disse drøftelsene var for så vidt tilstedet hos Eliade på slutten av 30-tallet. Artikkelen ”Ignoranță și libertate”²⁷⁴ (”ignoranse og frihet”) fra juni 1939 behandler de ikke-yogiske ”pragmatiske” tradisjonene i India (samkhya, tantra), og fungerer som en klar kontrastering til symbolikken han tok opp i andre tekster fra rundt den tiden. (Artikkelen ble publisert todelt i *Universul literar* 28, 22 (3. & 17. juni 1939). Senere trykt i *Insula lui Euthanasius* under tittelen ”Conceptia libertății în gândirea indiană” (”begrepet om frihet i indisk tenkning”).)

²⁷⁵ ”L’espírito indien, dans ses tensions suprêmes, déprécie et repousse même cette réactualisations du temps auroral” (Eliade, *Le mythe*, 139)

²⁷⁶ ”La différence entre la vision védique (donc archaïque et ’primitive’) et la vision mahâyânique du cycle cosmique est, pour emplyer une formule sommaire celle même qui distingue la position anthropologique archétypale (traditionnelle) de la position existentialiste (historique).” (Eliade, *Le mythe*, 139)

²⁷⁷ ”[Les] nouvelles expressions du mythe de l’éternelle répétition étaient surtout goûtées des élites intellectuelles. ... les masses paysannes ... trouvaient en effet leur appui et leur consolation dans la conception des archétypes et de la répétition.” (Eliade, *Le mythe*, 170)

Han var i utgangspunktet positiv til integrasjon i historien – til å *leve i* historien, til å *vise seg frem* i historien. Men som vi så, snakket han den gang dels på vegne av den rumenske nasjon, og dels på vegne av Romanias spesifikke intellektuelle *elite*. *Folket* ville han overlate kulturell, kosmisk skapelse. Dette må vi ses i lys av Eliades ambivalente nasjonalisme i større skala. Og når Eliade ikke bare snakker om de arkaiske ”folk” (”peuples”) men også ”klasser” (”classes”), innebærer det *produkter av den moderne verden* som han også har anti-historisk sympati med. I verdenssammenheng er det naturligvis slik at Romania representerer ”den arkaiske klassen”. Men i et samfunnsperspektiv, er *arkaisk klasse* det samme som han betegnet det rumenske ”folket” som femten år tidligere. I verdenshistorisk sammenheng, fremstår Romania som et kuet folk – som er blitt (og fremdeles blir) overkjørt av ”historiens vinnere” nettopp på basis av en filosofi som dyrker historien. Innenfor Romania selv finnes det imidlertid også, som vi har sett, en ”elite” og et ”folk”. Eliten og folket utfyller hverandre og er begge nødvendige deler av nasjonen. Kulturen er basert på folket, men eliten løfter og fører nasjonen *intellektuelt* – nettopp ved en elitisme som tilsvarer det post-arkaiske tankegods, slik vi bemerket et par avsnitt ovenfor. ”Folket” fortsetter å leve og skape kultur i kosmos, og eliten bruker disse skapelsene i en historisk-politisk kamp. Konsekvensen av denne historisk-elitistiske tankegangen er ikke en arkaisk frihet, men en aksept av ”fører-filosofien”:

Det er en ganske naturlig utvikling når for eksempel marxismen og fascismen leder frem til å stille opp to former for historisk eksistens: førerens (den eneste virkelige ’frie’) og tilhengerens. Førerens historiske eksistens kan av tilhengerne ingenlunde oppfattes som en arketype for deres egen eksistens. I føreren ser de kun lovgiveren, som slår fast hvilke handlinger som kan tillates dem inntil videre.²⁷⁸

Kanskje har han her sin egen ”fascisme” (ikke Legionarismen, men den pragmatiske høyereekstremismen) i bakhodet? Tydeligvis har han innsett at dette politiske, pragmatiske engasjementet ikke hadde vært veien å gå for et spirituelt orientert menneske som ham. Hans integrasjon i historien, hans engasjement i den *politiseringen av kulturen* som han selv hadde advart mot, hadde medført at ”historiens lidelser” hadde sneket seg innpå både ham og hans fedreland. (Når Eliade i tillegg betoner sterkt både antihistorisme og *antiindividualisme* i *Le mythe*, må vi i tillegg se det som et aldri så lite oppgjør med den gamle mentor Nae Ionescu.)

²⁷⁸ ”D’une manière naturelle, le marxisme et le fascisme, par exemple, doivent aboutir à la constitution de deux types d’existence historique: celle du chef (le seul vraiment ‘libre’) et celle des adhérents qui découvrent dans l’existence historique, mais le législateur des gestes qui leur sont provisoirement permis” (Eliade, *Le mythe*, 181).

Som motsvar til den ”historisk-ELITISTISKE nasjonalisme” har altså Eliade falt ned på en grunnleggende melankolsk anskuelse. Denne anskuelseren er ingen fornektelse av den nostalgien han fant utløp for hos Legionen (eller hos Salazar, for den del). Det han her tar oppgjør med, er de historiske/politiske midlene og omstendighetene som ledet frem til dette. Gjennom sine egne forsøk på å skape historie på ”folkets” vegne, og på samme tid tre spirituelt (og ”legionært”) ut av historien, innså Eliade gjennom sin frihetsberøvelse fra 1938 av (bortrykkelse fra hjemlandet, krig, fullstendig imperialistisk ”historisering” av hjemlandet (ved Russland) og Europa (ved det anti-indiske England), Ninas død, angst og depresjon) at det nettopp er folkets kosmiske religiøsitet som må gripes an *direkte*.

Historie kan ikke omfavnes, for i historien skaper man ikke. Det som heller må omfavnes, og så å si ”settes i jorda”, er den *melankolske* natur. Den eneste nasjonalismen Eliade omfavner i *Le mythe* er altså den som befinner seg i den folkelige religiøsitetens nederste (og den Legionære spiritualitets øverste) sjikt: Den melankolske.

Melankoliens ”seier” over pragmatismen

Eliades konkluderer på profetisk vis sin utlegning av arkaisk ontologi. Han spår at *historien* ved sin stadige virkning vil vise seg å *gi menneskeheten en usikker eksistens*, og dermed vil den historistiske posisjon allment miste sin anseelse. Dette har jo som nevnt allerede skjedd, ved at man har søkt å suspendere historiens begivenheter og føre menneskeheten tilbake til arketyper og gjentakelse – men snart vil dette eksplodere, fordi vi allerede befinner oss i en tid hvor *historien* ”er blitt i stand til det verken kosmos, mennesket eller tilfeldigheten hittil har lykkes med; nemlig å utslette hele menneskeheten.”²⁷⁹ En optimistisk visjon blir deretter sådd ved å skue mot en ”ikke altfor fjern fremtid”, når

menneskeheten, for å sikre sin videre eksistens, ser seg nødt til å slutte med å ’lage historie’ på den måten det er blitt gjort siden skapelsen av de første store riker. I stedet kan menneskene nøye seg med *gjentakelsen* av de foreskrevne arketypiske handlinger, og straks prøve å glemme enhver spontan handling som eventuelt kan få ’historiske’ følger, ved å betrakte den som betydningsløs eller farlig.²⁸⁰

²⁷⁹ “[À] un moment où l’histoire pourrait – ce que ni le Cosmos, ni l’homme ni le hasard n’ont jusqu’ici réussi à faire, – anéantir l’espèce humaine elle-même dans sa totalité” (Eliade, *Le mythe*, 177).

²⁸⁰ “une époque, pas trop éloignée, où l’humanité, pour assurer sa survivance, se verra réduite à cesser de ’faire’ davantage ’l’histoire’ au sens où elle a commencé de la faire à partir de la création des premiers empires, se contentera de répéter les gestes archétypaux prescrits et s’efforcera d’oublier, comme insignifiant et dangereux, tout geste spontané qui risquerait d’avoir des conséquences ’historiques’” (Eliade, *Le mythe*, 177).

At melankoliens innrømte verdi viser seg som *arkaisk ontologi*, er også et tegn på at den hever seg over de grensefenomenene som Eliade hadde omfavnet underveis: nasjonalisme og romanianisme – men også latinisme, Legionarisme, og samtidig et abstrakt begrep som ”India”. Arkaisk ontologi var imidlertid ikke noen filosofi Eliade omfavnet fullstendig og definitivt, verken i *Lemythe de l'éternel retour* eller senere. Snarere må den ses som noe foreløpig – men like fullt en genuin tanke: et produkt av hans formative år, hans konflikt mellom melankolien i sitt indre, og de ytre objekter for hans genuine pragmatiske tilstrebelser.

Litteraturliste

Alexandrescu, Sorin. *Mircea Eliade, dinspre Portugalia*. București: Humanitas, 2006.

Allen, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*. New York: Routledge, 2002.

Anton, Ted. *Eros, Magic and the Murder of Professor Culianu*. Evanston: Northwestern University Press, 1996.

Bordaș, Liviu. "The Secret of Dr. Eliade". I Rennie, *The International Eliade*, 101-130.

Burton, Robert. *Melankoliens anatomi*. Oversatt av Mikkel B. Tin. Oslo: Pax, 1994.

Cave, David. *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. New York: Oxford University Press, 1993.

Collingwood, R. G. *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Culianu, Ioan Petru. *Mircea Eliade*. Oversatt av Florin Chirițescu og Dan Petrescu. București: Polirom, 2004.

Eliade, Mircea. *Autobiography: Volume II: Exile's Odyssey*. Oversatt av Mac Linscott Ricketts. Chicago: Harper & Row, 1988.

_____. "Cosmical homology and yoga". *Indian Society of Oriental Art* 5, (1937): 188-203.

_____. *Cum am găsit piatra filozofală: Scrieri de tinerețe, 1921-1925*. București: Humanitas, 1996.

_____. *Drumul spre centru*. București: Editura Univers, 1991.

_____. *L'épreuve du labyrinthe: Entretiens avec Claude-Henri Recquet*. Paris: Pierre Belfond, 1978

_____. *Fragmentarium*. București: Humanitas, 2004

_____. *India. Nopti la Serampore. Secretul doctorului Honigberger*. București : Editura Cartex, 2000.

_____. *Insula lui Euthanasius*. București: Humanitas, 2003.

_____. *Itinerariu spiritual : Scrieri de tinerețe, 1927*. București: Humanitas, 2003.

_____. *Împotriva deznădejdi : Publicistica exilului*. București: Humanitas, 1992.

- _____. *Jurnal 1941-1969*. București: Humanitas, 2004.
- _____. *Jurnalul portughez și alte scrieri 1*. București: Humanitas, 2006.
- _____. *Jurnalul portughez și alte scrieri 2*. București: Humanitas, 2006.
- _____. *Memorii 1907-1960*. București: Humanitas, 2004.
- _____. *Le mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. "Paris 1945-47". Oversatt av Mac Linscott Ricketts. Upublicerte dagboksnotater.
- _____. *Profetism românesc 1: Itinerariu Spiritual. Scrisori către un provincial. Destinul culturii românești*. București: Editura Roza Vânturilor, 1990.
- _____. *Profetism românesc 2: România în eternitate*. București: Editura Roza Vânturilor, 1990.
- _____. *Romanul adolescentului miop*. București: Editura Minerva, 1989.
- _____. *Șantier*. București: Editura Rum-Irina, 1991.
- _____. *Taina Indiei: Texte inedite*. București: Editura Icar, 1991.
- _____. *Textele "legionare" și despre "românism"*. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 2001.
- _____. *Yoga: Immortality and Freedom*. Oversatt av Willard R. Trask. New York: Bollingen Foundation, 1990.
- Eliade, Mircea og Ioan P. Culianu. *Handbuch der Religionen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. Oversatt av Liselotte Ronte.
- Handoca, Mircea. *Mircea Eliade: Biobibliografie*. București: Editura "Jurnalul literar", 1997.
- Ionescu, Nae. *Roza vânturilor: 1926-1933*. Chișinău: Editura Hyperion, 1993.
- James, William. *Pragmatism*. New York: Prometheus Books, 1991.
- Linders, Koos. "Mircea Eliade, een universele Roemeen". I Jan Willem Bos/Sorin Alexandrescu/André Kom/Cornelia Golna, red. *Twaalf jaar Roemenië Bulletin*. Leidedorp: Go-Bos Press, 2007, 571-576.
- Meslin, Michel. "The Sacralization of Time in the Thought of Mircea Eliade". I Rennie, *The International Eliade*, 15-22.
- Müller, Hannelore. *Der frühe Mircea Eliade: Sein rumänischer Hintergrund und die Anfänge seiner universalistischen Religionsphilosophie*. Münster: Lit Verlag, 2004.
- Papini, Giovanni. *Pragmatismo: 1903-1911*. Firenze: Vallecchi Editore, 1920.

- Polihroniade, Mihail. "Românismul dlui Mircea Eliade". I
"Dosarul" Mircea Eliade I (1926-1938), redigert av Mircea Handoca, 56-59.
 București: Editura Cartea Veche, 1998. Opprinnelig trykt i *Axa* 1, 19 (1. oktober 1933), 7.
- Pryce, Paula. *"Keeping the Lakes' Way". Reburial and the Re-creation of a Moral World among an Invisible People*. Toronto: Toronto University Press, 1999.
- Rennie, Bryan, red. *The International Eliade*. Albany: State University of New York Press, 2007.
- _____. *Mircea Eliade: A Critical Reader*. London: Equinox, 2006.
- Ricketts, Mac Linscott. *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945*. Boulder: East European Monographs, 1988.
- Sebastian, Mihail. *Journal 1935-1944*. Oversatt av Patrick Camiller. London: Pimlico, 2003.
- Sharma, Arvind. *Classical Hindu Thought: An Introduction*. New Dehli: Oxford University Press, 2000.
- Țurcanu, Florin. *Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire*. Paris: Éditions La Découverte, 2003.
- Vanhaelemeersch, Philip. *A Generation "Without Beliefs" and the Idea of Experience in Romania (1927-1934)*. Boulder: East European Monographs, 2006.
- _____. "Eliade, 'History' and 'Historicism'". I Rennie (red.), *The International Eliade*, s. 151-168.
- Zamfir, Mihai. "Mircea Eliade și Portugalia". I Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri: I*, 69-91.